Автограф.
МБ
L 72 г I
Б. Чичерин.
История полит. уч.
Москва. 1869 г.

ИСТОРІЯ
ПОЛИТИЧЕСКИХЪ УЧЕНІЙ.

Б. ЧИЧЕРИНА.

ЧАСТЬ I.

ДРЕВНОСТЬ и СРЕДНІЕ ВѢКА.

ЦѢНА 3 Р. СЕР.

МОСКВА.

ТИПОГРАФІЯ ГРАЧЕВА И КОМП., У ПРЕЧИСТЕНСКИХЪ ВОР., Д. ШИЛОВОЙ.

1869.

МБ
2-72

ИСТОРІЯ
ПОЛИТИЧЕСКИХЪ УЧЕНІЙ.

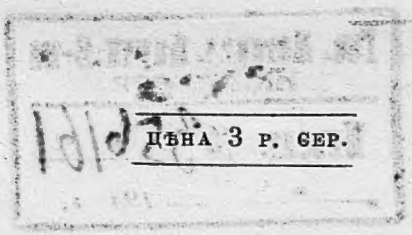
МБ
7-72

ИСТОРІЯ
ПОЛИТИЧЕСКИХЪ УЧЕНІЙ.

Б. ЧИЧЕРИНА.

ЧАСТЬ I.

ДРЕВНОСТЬ и СРЕДНІЕ ВѢКА.



МОСКВА.
ТИПОГРАФІЯ ГРАЧЕВА И КОМП., У ПРЕЧИСТЕНСКИХЪ ВОР., Д. ШИЛОВОЙ.
1869.

Гос. Историч. Научн. Б-ка
НКП РСФСР
Инвент. № 356161
193 г.

ПОСВЯЩАЕТСЯ

БЫВШИМЪ ТОВАРИЩАМЪ,

Сергѣю Михайловичу Соловьеву,

Ивану Кондратьевичу Бабсту,

Михаилу Николаевичу Капустину,

Сергѣю Александровичу Рачинскому,

Ѳедору Михайловичу Дмитріеву,

и

Студентамъ Московскаго Университета.

Печатая начало курса, который я въ теченіи шести лѣтъ читалъ въ Московскомъ Университетѣ, я посвящаю его всѣмъ, кто въ университетѣ былъ мнѣ дорогъ. Много въ продолженіи этого времени приходилось испытать и отраднаго и тяжелаго; но изъ всего этого, какъ драгоцѣнный кладъ, я вынесъ воспоминаніе о лучшихъ, свѣтлыхъ сторонахъ университетской жизни. Прошло около года съ тѣхъ поръ, какъ я оставилъ каѳедру; въ деревенской тиши успокоилось чувство, возмущенное человѣческою неправдою, и нынѣ я могу хладнокровнѣе смотрѣть на прошедшее. Лично для себя я не сѣтую на то, что совершилось. Принужденный покинуть мѣсто, на которомъ оставаться не позволяла мнѣ честь, я сохранилъ возможность работать для тѣхъ, для кого работалъ и прежде. У меня болѣе досуга для любимыхъ занятій; возвратилась и свобода, всегда драгоцѣнная человѣку. Но я не могу не обратиться съ печалью и сомнѣніемъ къ тому учрежденію, которое я, какъ святыню, носилъ въ своей душѣ. Не могу не обратиться съ грустнымъ словомъ и къ вамъ, мои бывшіе товарищи, разлученные нынѣ, какъ живой примѣръ того, что искреннее, безкорыстное стремленіе къ правдѣ не всегда бываетъ залогомъ успѣха. Мы нѣкогда, дѣйствуя вмѣстѣ, пытались стать на твердую почву закона; но оказалось, увы! что это былъ путь самый скользкій. Мы думали, что правое дѣло само собой найдетъ себѣ заступниковъ, и не обрѣли ни единаго. Мы вмѣстѣ съ вами встрѣтились лицемъ къ лицу съ такими явленіями, которыя оставляютъ въ жизни неизгладимые слѣды, и которыя могли бы заставить насъ усомниться и въ людяхъ и въ обществѣ, если бы дружеская рука, поданная во имя добра, не подкрѣпляла

нашихъ силъ, если бы благодарное слово, идущее отъ молодаго сердца, не возбуждало въ насъ лучшія надежды. Мы видѣли униженіе правды и закона; мы видѣли клевету, расточаемую на всѣ стороны, безстыдное искаженіе истины въ журналахъ, преданныхъ нечистому дѣлу; мы видѣли и ту нравственную низость, которая, роясь въ чужой душѣ, старается загрязнить внутреннія, невѣдомыя ей побужденія человѣка. Но если бы намъ опять пришлось идти тою же дорогой, мы съизнова должны были бы сдѣлать то, что мы сдѣлали. Какъ честные люди, мы не могли поступить иначе. Когда передъ нами совершался цѣлый рядъ беззаконій, позволено ли намъ было молчать? Это было невозможно. Гдѣ есть беззаконіе, тамъ долженъ быть и протестъ. Онъ можетъ быть практически безполезенъ, но онъ всегда нравственно необходимъ. Это не только право, это прямая обязанность каждаго гражданина, каждаго члена коллегіи, обязанность, отъ исполненія которой зависитъ прочное утвержденіе законнаго порядка въ русскомъ обществѣ. Протестуя во имя права и законной свободы голоса, мы возбудили противъ себя злобу и подверглись осужденію. Но есть одно, чего никто у насъ отнять не можетъ; это — сознаніе исполненнаго долга, передъ закономъ и передъ совѣстью. Не успѣхъ, а увѣренность въ правотѣ своихъ цѣлей и въ чистотѣ своихъ побужденій даетъ нравственную силу человѣку. Нося въ себѣ это сознаніе, онъ можетъ смѣло глядѣть въ лице неправдѣ сильныхъ и отвѣчать презрѣніемъ на беззастѣнчивую клевету.

Этою книгою посылаю я и вамъ мой задушевный привѣтъ, мои бывшіе слушатели, которыхъ трогательное прощаніе всегда останется во мнѣ живымъ воспоминаніемъ сердца. И наши отношенія клевета старалась заподозрить: пускали молву о тайной и явной агитаціи. Но здѣсь всякій изъ васъ, всякій изъ сотенъ молодыхъ людей, не привыкшихъ лицемѣрить, можетъ явиться неподкупнымъ свидѣтелемъ правды. Всякій изъ васъ можетъ сказать, что единственное, что̀ соединяло профессора съ студентами, было чистое и безкорыстное служеніе наукѣ. Эта связь осталась и теперь, когда профессора нѣтъ уже въ университетѣ. Издавая курсъ, встрѣченный вашимъ сочувствіемъ, я спѣшу исполнить обѣща-

ніе, данное вамъ при разставаніи; я хочу содѣйствовать по мѣрѣ силъ, если не словомъ, то перомъ, занятіямъ университетской молодежи. Ей прежде всего я посвящаю эту книгу, которая составляетъ, могу сказать, плодъ двадцатилѣтней работы. Изложенные здѣсь взгляды зародились во мнѣ почти съ самаго начала моихъ научныхъ занятій и сопутствовали всѣмъ моимъ прежнимъ трудамъ. Многое, безъ сомнѣнія, измѣнялось съ теченіемъ времени, при большей зрѣлости мысли, при болѣе основательномъ знакомствѣ съ предметомъ. Не вдругъ можно было, опираясь на фактическія изслѣдованія, установить тѣ основныя категоріи, которыя служатъ общею связью системы. Изучая науку, я постепенно пріобрѣталъ и большее уваженіе къ явленіямъ прошедшаго; я научился видѣть въ нихъ не преходящіе моменты развитія, а выраженіе вѣчныхъ истинъ, присущихъ человѣческому разуму. Но основная нить мысли, которая мною руководила, осталась таже, что и прежде. Не льщу себя надеждою, что я разрѣшилъ ту задачу, которую я себѣ поставилъ. Она слишкомъ обширна для одного изслѣдователя и требуетъ работы многихъ поколѣній. Я старался свести къ нѣкоторымъ общимъ, простымъ и яснымъ началамъ совокупность явленій человѣческой исторіи, философіи и права, и на этомъ основаніи вывести общій законъ развитія человѣчества. На сколько я успѣлъ подвинуть эту задачу, пусть судятъ другіе. Я могу только предлагать тѣ результаты, къ которымъ привело меня многолѣтнее и добросовѣстное изученіе науки.

Село Караулъ.

12 Ноября 1868.

ВВЕДЕНІЕ.

Древніе называли исторію наставницею жизни. Съ неменьшимъ основаніемъ можно назвать ее наставницею мысли. Исторія есть опытъ человѣческаго рода, черезъ который мысль приходитъ къ самопознанію. Какъ природа физическаго организма познается изъ физіологическаго его развитія, такъ разумныя силы, составляющія естество человѣка, познаются изъ историческаго ихъ проявленія. Въ исторіи мысли раскрывается ея существо и лежащіе въ ней законы; исторія служитъ ей и повѣркою собственной ея дѣятельности. Въ отличіе отъ физическаго организма, вѣчно прикованнаго къ однимъ и тѣмъ же формамъ, мысль способна отрѣшиться отъ историческихъ началъ. Мы видимъ, что иногда, отрицая свое прошедшее и черпая свое содержаніе изъ себя самой, она какъ бы создаетъ изъ себя новый міръ. Въ этомъ состоитъ величіе разумной природы человѣка. Но эта возвышенная способность, главное орудіе человѣческаго совершенствованія, имѣетъ свою оборотную сторону и неизбѣжно ведетъ къ заблужденіямъ. Оторванная отъ историческихъ корней, мысль легко уносится въ безпредѣльное пространство, теряя твердыя точки опоры. Она впадаетъ въ односторонніе направленія, противъ которыхъ возмущается жизнь. Стремясь по своему передѣлать дѣйствительность, она оказывается безсильною передъ этою дѣйствительностью. Высшій законъ, законъ необходимости, снова вводитъ блуждающую мысль въ должную колею и возстановляетъ порванную нить преемственнаго развитія. Мало того: въ общемъ ходѣ исторіи самыя отклоненія отъ историческаго пути составляютъ не болѣе какъ отдѣльныя звенья въ общей цѣпи явленій, связанныхъ внутреннимъ закономъ. Близорукому

наблюдателю они кажутся началомъ совершенно новаго порядка; истинный историкъ усматриваетъ въ нихъ живую нить, соединяющую прошедшее съ будущимъ. Эти явленія служатъ переходомъ отъ низшаго строя жизни къ высшему, отъ недостаточнаго опредѣленія къ болѣе полному и широкому. Человѣческой мысли свойственно двигаться черезъ односторонніе начала, чтобы достигнуть полноты развитія. Она покидаетъ историческую почву, но для того только, чтобы снова къ ней возвратиться, съ болѣе богатымъ содержаніемъ.

Раскрывая такимъ образомъ совокупность проявленій мысли въ преемственномъ ея ходѣ, исторія даетъ намъ ключъ къ различенію истиннаго отъ ложнаго, существеннаго и прочнаго отъ случайнаго и преходящаго. Истинное въ исторіи не всегда то, что ново. Нерѣдко новое бываетъ выраженіемъ односторонніихъ взглядовъ и еще чаще повтореніемъ старой односторонности, всплывающей вновь на поверхность при извѣстномъ направленіи умовъ. Истинно то, что прочно, что лежитъ въ самой природѣ вещей, а потому проявляется всегда и вездѣ. Вѣчная истина — старая истина. Къ исторіи вполнѣ прилагается изреченіе великаго германскаго поэта-философа: «старайся постигнуть старую правду».

Die Wahrheit war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre fass es an!

Поэтому историкъ долженъ относиться къ явленіямъ прошедшаго не съ отрицательной, а съ положительной стороны. Онъ долженъ отыскивать въ нихъ не то, что ложно, а то, что истинно. Когда мы изучаемъ предметы физической природы, мы смотримъ на нихъ, какъ на извѣстныя проявленія естественныхъ силъ и законовъ, которые въ низшихъ организаціяхъ выражаются положительнымъ образомъ, точно также какъ и въ высшихъ. Эту точку зрѣнія слѣдуетъ приложить и къ познанію умственнаго міра, не упуская изъ виду идеальнаго совершенства, какъ высшаго требованія духа, но стараясь постигнуть совокупность историческихъ явленій, какъ разнообразныя выраженія этого самаго духа. Только поверхностное пониманіе исторіи видитъ въ ней одни заблужденія человѣческаго ума; болѣе глубокое ея изученіе убѣждаетъ насъ, что въ ней раскрывается сама истина. То, что называется заблужденіемъ обыкновенно ничто иное, какъ односторонняя или относительная истина. Воззрѣніе, которое слагается въ систему, которое пріобрѣтаетъ прочность и возводится на степень историческаго явленія, непремѣнно имѣ-

етъ весьма существенныя основы. Ложь заключается въ немъ главнымъ образомъ въ отрицаніи другихъ началъ, въ томъ, что извѣстное, совершенно истинное опредѣленіе принимается за единственное или по крайней мѣрѣ за преобладающее. Отсюда невѣрные выводы, которые даютъ ложный оттѣнокъ всей системѣ. Но если историческія заблужденія ничто иное какъ одностороннія направленія мысли, составляющія необходимое условіе самаго ея развитія, то побороть подобное заблужденіе можно не простымъ отрицаніемъ, что было бы такою же односторонностью, а единственно признаніемъ существенныхъ его основъ и введеніемъ его въ общую связь историческихъ явленій, гдѣ оно займетъ подобающее ему мѣсто. Въ исторіи мысли каждая система представляетъ извѣстную сторону истины, которой полнота раскрывается въ совокупности всѣхъ воззрѣній, на сколько они успѣли проявиться въ дѣйствительности.

Но спрашивается: даетъ ли намъ исторія достаточно явленій для всесторонняго пониманія истины? Не находимся ли мы еще въ началѣ развитія? На этомъ возраженіи останавливаться нельзя. Нѣтъ сомнѣнія, что полное познаніе истины можетъ быть только вѣнцомъ всего развитія человѣчества. Но съ другой стороны было бы также ошибочно думать, что въ прошедшемъ истина находится только въ смутныхъ зачаткахъ, что будущее готовитъ человѣческому разуму, можетъ быть, новыя, невѣдомыя доселѣ откровенія. Если истинно то что вѣчно, что лежитъ въ самомъ существѣ мысли, что проявляется, какъ необходимое требованіе, во всѣхъ ея отношеніяхъ къ внѣшнему міру, то будущее не дастъ намъ ничего существеннаго, что бы не было въ прошедшемъ. Оно можетъ принести бо́льшую полноту содержанія, но оно не измѣнитъ самыхъ началъ, ибо начала, вытекающія изъ природы вещей, всегда одни и тѣже. Поэтому мы видимъ въ исторіи мысли постоянное повтореніе однихъ и тѣхъ же воззрѣній, которыя возвращаются въ силу необходимости, какъ скоро человѣческій умъ, стараясь изслѣдовать предметъ, переходитъ одну за другою всѣ разнообразныя его стороны.

Достовѣрность этого положенія вполнѣ подтверждается исторіею политическихъ ученій, которая представляетъ намъ не только лучшее руководство къ познанію основныхъ началъ государственной жизни, но вмѣстѣ и самый удобный путь къ уразумѣнію исторіи вообще.

Въ исторіи можно различить двѣ главныя области, въ которыхъ вращается и дѣйствуетъ человѣческій разумъ: теоретическую и практическую. Познаніе теоретическаго развитія мысли въ ея чистотѣ даетъ

намъ исторія философіи; высшая же сфера практической жизни есть государство. Исторія политическихъ ученій занимаетъ средину между обоими, между философскимъ ходомъ мысли и практическимъ развитіемъ государственныхъ учрежденій. Въ ней, какъ въ зеркалѣ, отражается то и другое. Съ одной стороны, она находится въ непосредственной связи съ исторіей философскихъ системъ, которыя заключаютъ въ себѣ и политическія теоріи; съ другой стороны она идетъ параллельно съ движеніемъ жизни, то руководствуясь ея требованіями и почерпая изъ нея свои начала, то направляя ее своими идеями. Такимъ образомъ, здѣсь, на общей почвѣ, изображается не только преемственный ходъ мысли, но и самый ходъ жизни. Поэтому въ исторіи политическихъ ученій всего удобнѣе изслѣдовать историческое развитіе человѣчества и отыскать управляющіе имъ законы.

Съ перваго взгляда, воззрѣнія на государственную жизнь представляются безконечно разнообразными. Здѣсь проявляются самыя противоположныя требованія и точки зрѣнія. На этой почвѣ скорѣе всего разыгрываются и страсти, ибо государство, обнимая подъ своимъ верховнымъ владычествомъ всю совокупность человѣческихъ интересовъ, слишкомъ близко касается всѣхъ. Идеалисты и реалисты, либералы и консерваторы, богатые и бѣдные, всѣ обращаются къ нему для исполненія своихъ желаній и надеждъ. Одни отправляются отъ существующаго, другіе хотятъ передѣлать по своему весь общественный бытъ; одни видятъ въ личности источникъ и цѣль всего политическаго устройства, другіе смотрятъ на свободу, какъ на революціонное знамя, противъ котораго слѣдуетъ всѣми силами бороться. Каждый воздвигаетъ свою систему, стараясь оправдать свои требованія высшими началами общежитія. Внимательное изученіе политическихъ теорій убѣждаетъ насъ однако, что все это разнообразіе взглядовъ сводится къ нѣкоторымъ основнымъ группамъ, которыя постоянно повторяются въ исторіи, а изслѣдованіе самаго содержанія системъ показываетъ, что эти группы соотвѣтствуютъ основнымъ элементамъ государственной жизни. Нѣтъ и не можетъ быть сколько нибудь серіозной теоріи, которая отправлялась бы отъ несуществующихъ данныхъ; это было бы чистымъ безуміемъ. Каждая содержитъ въ себѣ относительную истину; каждая беретъ положительное, лежащее въ самомъ существѣ государства начало и развиваетъ его во всѣхъ его послѣдствіяхъ. Но обыкновенно она упускаетъ изъ виду, что это начало не единственное, что есть и другія, столь же существенныя и необходимыя, какъ

и первое. Отсюда односторонность, которая проявляется въ ложныхъ выводахъ и положеніяхъ. Такимъ образомъ, либерализмъ отправляется отъ несомнѣнно вѣрнаго начала свободы, но когда онъ свободу ставитъ краеугольнымъ камнемъ всего общественнаго зданія, подчиняя ей все остальное, онъ доходитъ до анархическихъ положеній. Точно также и соціализмъ основываетъ свои требованія на высшемъ началѣ государственной жизни, на общественномъ благѣ, но развивая это начало въ ущербъ остальнымъ, онъ доходитъ до отрицанія свободы, собственности и семейства. Однако самая эта односторонность воззрѣній возбуждаетъ реакцію въ человѣческомъ умѣ. Въ дѣйствительности, государство, какъ цѣльный организмъ, представляетъ сочетаніе разнообразныхъ элементовъ, которые всѣ связаны между собою, восполняя другъ друга. Человѣческая мысль, устремленная на изученіе политической жизни, можетъ въ данномъ случаѣ остановиться на одномъ элементѣ, пренебрегая остальными; но она немедленно чувствуетъ потребность восполненія и переходитъ къ другому. Этого требуетъ, какъ логическая связь мысли, такъ и внутренняя связь предмета, и это должно повторяться всякій разъ, какъ мысль обращается къ изученію предмета. Вслѣдствіе того, мы видимъ въ исторіи политическихъ ученій постоянное повтореніе однѣхъ и тѣхъ же группъ, которыя, слѣдуя другъ за другомъ въ извѣстномъ порядкѣ, образуютъ въ своей совокупности полный циклъ ученій о государствѣ. Отличіе позднѣйшихъ цикловъ отъ предшествующихъ состоитъ въ большемъ или меньшемъ развитіи началъ, въ методѣ изслѣдованія, иногда въ примѣси постороннихъ элементовъ; но существенное содержаніе остается тоже. Мысль не въ состояніи выдти изъ этихъ предѣловъ, ибо для нея нѣтъ иныхъ элементовъ, кромѣ существующихъ, кромѣ тѣхъ, которые лежатъ въ самой природѣ государства.

Изъ этого ясно, какое важное значеніе имѣетъ исторія политическихъ ученій для науки о государствѣ. Каждый циклъ ученій представляетъ всю совокупность элементовъ государственной жизни, а всѣ циклы, вмѣстѣ взятые, заключаютъ въ себѣ полное и всестороннее развитіе этихъ элементовъ. Каждая теорія занимаетъ здѣсь свое мѣсто, являясь представительницею извѣстной стороны предмета. Все содержаніе государственной жизни возводится такимъ образомъ къ сознанію и развивается, какъ рядъ слѣдующихъ другъ за другомъ политическихъ системъ.

Для уразумѣнія исторіи политической мысли нужно слѣдовательно знать, каковы основные элементы государства. Безъ сомнѣнія, лучшимъ

указаніемъ служитъ здѣсь самое изложеніе дѣла. Изученіе исторіи даетъ намъ и познаніе существеннаго ея содержанія, которое должно выясниться въ концѣ, какъ результатъ изслѣдованія. Но читателю нужна руководящая нить, а для этого необходимо предпослать изложенію предмета нѣкоторыя общія понятія, которыя въ послѣдующемъ найдутъ своё оправданіе. Притомъ эти понятія такъ просты и ясны, что они говорятъ сами за себя. Полное изложеніе науки дастъ только новое подтвержденіе ихъ достовѣрности.

И такъ, что̀ такое государство и каковы существенные его элементы?

Государство есть извѣстная форма человѣческаго общества. Основные его элементы тѣ самые, изъ которыхъ составляется всякое общество; они вытекаютъ изъ самой природы общежитія. Всякое общество, имѣющее сколько нибудь прочное устройство, есть союзъ людей, образующихъ одно цѣлое. Слѣдовательно, въ понятіи объ обществѣ прежде всего представляется соединеніе отдѣльныхъ лицъ въ одно цѣлое, а для этого необходимо подчиненіе разрозненныхъ воль единой общественной волѣ. Безъ такого подчиненія нѣтъ устроеннаго общества, нѣтъ цѣлаго и членовъ, а есть только случайное собраніе людей, за которымъ слѣдуетъ столь же случайное ихъ разобщеніе. Человѣкъ, какъ свободное существо, имѣетъ личныя, эгоистическія стремленія; онъ нерѣдко дѣйствуетъ въ ущербъ другимъ. Общежитіе невозможно тамъ, гдѣ этимъ стремленіямъ предоставляется полный просторъ, гдѣ каждый можетъ безнаказанно вторгаться въ область чужой воли, а такъ какъ на добровольное воздержаніе нельзя разсчитывать, то остается прибѣгнуть къ принужденію. Необходима общественная сила, подчиняющая себѣ силы частныя. Это и есть общественная *власть*, представительница единства союза. Она составляетъ первый и основный элементъ всякаго общества, а тѣмъ болѣе, какъ увидимъ далѣе, государства. Она даетъ обществу бытіе, ибо безъ нея нѣтъ единства, нѣтъ цѣлаго, а есть только разрозненные члены.

Однако существованіе общественной власти и подчиненіе частей цѣлому не уничтожаютъ свободы членовъ. Человѣкъ, по природѣ своей, существо свободное. Такимъ онъ остается и въ обществѣ. Онъ подчиняется общежитію, но имѣетъ при этомъ въ виду удовлетвореніе личныхъ своихъ цѣлей, которыя не достигаются въ одиночествѣ. Сожительство съ другими подвергаетъ его свободу ограниченіямъ, но не уничтожаетъ ея совершенно. Повинуясь власти, человѣкъ не становится рабомъ, который служитъ выгодамъ другаго. Между господиномъ и рабомъ, собственно

говоря, нѣтъ человѣческаго общества, ибо нѣтъ отношенія лица къ лицу, а есть только отношеніе лица къ вещи, къ живому орудію. Во всякомъ другомъ обществѣ, а потому и въ государствѣ, *свободное лице*, съ его правами, съ его интересами, составляетъ коренной и необходимый элементъ.

Свобода выражается въ правѣ; человѣкъ имѣетъ права, потому что онъ свободное существо. Но кромѣ правъ, онъ имѣетъ и обязанности. Человѣкъ не только свободное, но и разумное существо, а потому онъ свои дѣйствія возводитъ къ общимъ правиламъ, которыми опредѣляются его отношенія къ другимъ. Эти общія правила составляютъ *законъ*, истекающій изъ разума и налагающій на человѣка нравственное принужденіе или обязанность. Законъ есть третій и необходимый элементъ всякаго общества. Безъ него есть только произволъ власти, уничтожающей свободу, или безграничная свобода, разрушающая общежитіе. Законъ заключаютъ въ себѣ нравственное начало государственнаго устройства.

Право и обязанность, свобода и законъ, таковы противоположные элементы общественной жизни; одинъ элементъ личный, другой отвлеченно общій. Они приводятся къ единству общественною властью, которая опредѣляетъ права и обязанности людей и заставляетъ лице подчиняться закону. Но и власть, будучи представляема человѣческою волею, а потому заключая въ себѣ личный элементъ, можетъ произвольно нарушать законъ и уничтожать свободу. Съ своей стороны, свобода можетъ оказывать неповиновеніе власти и закону. Наконецъ, законъ можетъ быть притѣснителенъ для гражданъ и не обезпечивать силы власти. Эти три элемента существуютъ рядомъ и могутъ приходить другъ съ другомъ въ столкновеніе. Между тѣмъ, правильное общежитіе требуетъ согласной ихъ дѣятельности; это — *цѣль*, къ которой стремится каждое общество. И такъ какъ цѣль всякой дѣятельности есть извѣстное благо, которое имѣется въ виду, то цѣлью общества будетъ *общее благо*, которое состоитъ именно въ гармоническомъ развитіи и соглашеніи противоположныхъ элементовъ общежитія. Это цѣль не внѣшняя, а внутренняя, истекающая изъ самой природы общества, ибо сама она ничто иное, какъ осуществленіе этой природы въ дѣйствительномъ мірѣ. Это не только ближайшая, практическая цѣль, которая можетъ быть разнообразна и измѣнчива, а высшая и полная, единая для всѣхъ, опредѣляемая самою идеею общества, однимъ словомъ цѣль идеальная. Идеею называется вообще начало руководящее, ведущее къ цѣли. Идея вещи есть самая

сущность или мыслимая природа вещи, какъ внутренняя, конечная цѣль ея развитія. Общество по своей идеѣ представляется гармоническимъ сочетаніемъ разнообразныхъ элементовъ, и осуществленіе этой идеи составляетъ высшее его назначеніе. Это идеалъ, къ которому оно стремится. Такимъ образомъ, общая цѣль или идея связываетъ противоположные общественные элементы и дѣлаетъ изъ нихъ одно органическое цѣлое. Въ силу этой внутренней, живой связи, общество является организмомъ. Власть даетъ ему первоначальное, внѣшнее единство; общая цѣль даетъ ему единство внутреннее, окончательное. Поэтому этотъ четвертый элементъ всякаго общества есть вмѣстѣ послѣдній и высшій, ибо онъ связываетъ всѣ остальные.

Таковы четыре основные элемента всякаго общества: власть, законъ, свобода и общая цѣль. Каждый изъ нихъ можетъ сдѣлаться точкою отправленія для извѣстнаго воззрѣнія на государство. Дѣйствительно, въ исторіи политическихъ ученій мы встрѣчаемъ четыре главныя школы, которыя возвращаются постоянно, въ каждую эпоху развитія политической мысли. Эти четыре школы можно назвать: общежительною, нравственною, индивидуальною, идеальною.

Всѣ означенные элементы государства представляются съ одной стороны, какъ требованіе разума, съ другой, какъ явленіе жизни, ибо государство есть вмѣстѣ и внѣшній фактъ, подлежащій изученію, и произведеніе разумной воли человѣка, которая собственныя свои опредѣленія переноситъ на внѣшній міръ. Отсюда двоякая точка зрѣнія, происходящая отъ двоякаго пути познанія. Умозрѣніе и опытъ — два противоположные, но восполняющіе другъ друга способы изслѣдованія истины. Въ умозрѣніи мысль отправляется отъ требованій разума, въ опытѣ отъ явленій жизни. Высшее ихъ единство, идеальная цѣль науки, состоитъ въ соединеніи обоихъ, въ возведеніи совокупности явленій къ общимъ разумнымъ началамъ. Но такая полнота познанія, гдѣ умозрѣніе и опытъ взаимно проникаютъ и восполняютъ другъ друга, представляется завершеніемъ науки. Она же вмѣстѣ съ тѣмъ является первоначальною исходною точкою мысли, когда послѣдняя не различаетъ еще путей изслѣдованія, но обнимаетъ совокупность явленій въ первобытной цѣльности міросозерцанія. Между этими двумя границами, въ послѣдовательномъ движеніи мысли преобладаетъ то одна точка зрѣнія, то другая, и этимъ обозначаются различные періоды развитія науки. Такимъ образомъ, въ исторіи слѣдуютъ другъ за другомъ періоды *раціонализма*, гдѣ господствуетъ умозрѣніе, *реа-*

лизма, гдѣ преобладаетъ опытъ, и *синкретизма* или *универсализма*, гдѣ обѣ методы сочетаются, и въ основаніе полагаются начала общія обоимъ. Но на какую бы точку зрѣнія ни становился человѣческій разумъ въ познаніи политической жизни, вездѣ повторяются тѣже четыре основныя воззрѣнія на государство, ибо другихъ элементовъ въ государствѣ нѣтъ, а потому мысль по необходимости вращается въ этомъ кругѣ. Вслѣдствіе этого, каждый изъ означенныхъ періодовъ представляетъ отдѣльный, полный циклъ политическихъ ученій.

Этимъ однако еще не вполнѣ изчерпывается предметъ. Кромѣ воззрѣній, истекающихъ изъ собственно государственныхъ началъ, есть еще теоріи, основанныя на отношеніи государства къ другимъ человѣческимъ союзамъ. Начала, господствующія въ послѣднихъ, переносятся иногда на государство. Такихъ союзовъ три: семейство, гражданское общество и церковь; четвертый есть государство. Вглядываясь въ существо этихъ четырехъ формъ человѣческаго общежитія, легко видѣть отношеніе ихъ къ четыремъ основнымъ элементамъ всякаго общества. Каждая изъ нихъ заключаетъ въ себѣ всѣ общественные элементы: власть, законъ, свободное лице и общую цѣль, ибо безъ совокупности ихъ общество не мыслимо; но преобладаніе одного элемента надъ другими даетъ обществу тотъ или другой строй, а такъ какъ основныхъ элементовъ четыре, то и общественныхъ союзовъ будетъ четыре. Первый союзъ — семейство. Оно основано на полномъ внутреннемъ согласіи членовъ, на взаимной любви, которая составляетъ жизнь семейства. Отдѣльныя лица не имѣютъ здѣсь своихъ особыхъ интересовъ, но все сливается въ одинъ общій семейный интересъ, который связываетъ всѣхъ. Это цѣльный, органическій союзъ, созданный самою природою; это вмѣстѣ съ тѣмъ и идеалъ человѣческаго общества. Слѣдовательно, здѣсь преобладаетъ начало общей цѣли, составляющей внутреннюю связь всѣхъ элементовъ и приводящей ихъ къ гармоническому единству. Второй союзъ, гражданское общество, заключаетъ въ себѣ совокупность всѣхъ частныхъ отношеній между людьми. Здѣсь основное начало — свободное лице съ его правами и интересами. Здѣсь господствуетъ частное или гражданское право съ различными его формами: владѣніе, собственность, договоръ. Третій союзъ, церковь, воплощаетъ въ себѣ начало нравственно религіозное; въ немъ преобладаетъ элементъ нравственнаго закона. Наконецъ, четвертый союзъ, государство, господствуетъ надъ всѣми остальными. Онъ представляетъ собою преимущественно начало власти, вслѣдствіе чего ему принадлежитъ

верховная власть на землѣ. Это отличительный признакъ государства. Однако въ политическомъ тѣлѣ заключаются и всѣ другіе элементы, а потому возможно перенесеніе на него началъ, господствующихъ въ другихъ союзахъ. Такое смѣшеніе союзовъ бываетъ и въ дѣйствительности, но еще болѣе въ теоріи. Отсюда происходятъ воззрѣнія на государство, которыя въ противоположность первымъ, основнымъ, можно назвать второстепенными. Изъ перенесенія на государство началъ семейнаго быта возникаетъ ученіе *патріархальное*, изъ построенія государства на началахъ частнаго права — ученіе *патримоніальное* или *вотчинное*, наконецъ изъ подчиненія государства началамъ церковнымъ—ученіе *теократическое*. Послѣднее имѣетъ наиболѣе значенія и въ жизни и въ теоріи, ибо другіе союзы, семейство и гражданское общество, естественно подчиняются государству; церковь же, господствуя въ нравственно-религіозномъ мірѣ, нерѣдко предъявляетъ притязаніе и на владычество въ области политической. Притомъ, теократическое ученіе даетъ государству высшее освященіе, возводя его къ верховному началу бытія, къ Богу. Преобладаніе воззрѣній, исходящихъ изъ церковныхъ началъ, характеризуетъ цѣлыя эпохи въ историческомъ развитіи государствъ.

Таковы главныя группы, къ которымъ можно привести все разнообразіе политическихъ ученій. Какъ видно, онѣ вытекаютъ изъ самаго существа предмета. Теперь спрашивается: въ какомъ порядкѣ слѣдуютъ онѣ другъ за другомъ? Въ чемъ состоитъ законъ историческаго развитія политической мысли?

Постоянное повтореніе въ исторіи однихъ и тѣхъ же ученій указываетъ на присутствіе однихъ и тѣхъ же элементовъ, но не означаетъ совершеннаго ихъ тождества. Что̀ прежде существовало въ зародышѣ, то въ послѣдствіи является во всей полнотѣ своихъ опредѣленій. Общій законъ развитія вещей состоитъ въ томъ, что изъ первоначальнаго единства выдѣляются различія, и за тѣмъ различія опять сводятся къ единству. Такъ въ физическомъ организмѣ разнообразіе частей заключается сначала въ сѣмени, потомъ органы мало по малу выдѣляются изъ слитнаго состоянія, до тѣхъ поръ, пока они не получатъ полной своей опредѣленности; наконецъ, плодомъ развитія является возрожденіе первоначальнаго единства, произведеніе сѣмени, дающаго жизнь новой особи. Духовное развитіе отличается отъ физическаго тѣмъ, что оно совершается посредствомъ сознанія и свободы. Въ силу этихъ присущихъ мысли началъ, каждый элементъ получаетъ здѣсь самостоятельность, противопо-

лагается другимъ, становится центромъ особой группы явленій. Мысль двигается черезъ одностороннія опредѣленія, путемъ раздвоенія и борьбы, чтобы достигнуть окончательной своей цѣли, высшаго единства познанія. Тоже происходитъ и въ исторіи человѣчества; ибо законъ развитія вездѣ одинъ. Человѣчество отправляется отъ первоначальнаго единства, развиваетъ изъ него противоположныя опредѣленія и опять сводитъ ихъ къ единству, стремясь къ высшей гармоніи жизни. Исторія политическихъ ученій съ поразительною ясностью и въ малѣйшихъ подробностяхъ подтверждаетъ этотъ законъ, который одинъ даетъ ключъ къ пониманію всемірной исторіи, а потому къ разрѣшенію главныхъ вопросовъ, занимающихъ человѣчество.

Два періода всемірной исторіи представляютъ намъ развитіе политической мысли въ ея чистотѣ: древній, классическій міръ и новый европейскій. На Востокѣ, въ этой колыбели человѣчества, политика сливается еще съ религіею; мысль не успѣла отрѣшиться отъ первоначальной своей теократической основы. Религія представляетъ ту область духа, которая возводя всѣ явленія къ Божеству, сводитъ всѣ разнообразныя стороны человѣческой жизни къ общему синтезу. Поэтому религія господствуетъ неограниченно въ первоначальный періодъ развитія человѣчества, когда все заключается еще въ первобытномъ единствѣ. Таково состояніе восточныхъ народовъ. Но самая эта цѣльность жизни мѣшаетъ свободному развитію отдѣльныхъ элементовъ. Поэтому Востокъ коснѣетъ въ неподвижности. Развитіе человѣчества начинается тамъ, гдѣ различныя области духа освобождаются отъ теократическихъ узъ. Въ классическомъ мірѣ мысль получаетъ чисто свѣтское направленіе, государство — чисто гражданское развитіе. За синтезомъ слѣдуетъ періодъ анализа, за первобытнымъ единствомъ — разложеніе.

Это свободное развитіе мысли дало обильную пищу, какъ философіи древнихъ, такъ и политической наукѣ, которая состояла у нихъ въ непосредственной связи съ философіей. Но изчерпавъ свое содержаніе, древній міръ падаетъ, и на развалинахъ его является новый религіозный синтезъ. Снова теократическія начала пытаются наложить свою печать на всѣ стороны человѣческаго духа. Однако христіанство далеко не въ такой степени подчиняетъ ихъ себѣ, какъ религіи восточныя. Оно беретъ въ свое вѣдѣніе одну только отвлеченно-общую, нравственную сторону человѣка. Указывая ему цѣль небесную, загробную, оно предоставляетъ земной жизни, свѣтской области, значительную свободу. Поэтому хри-

стіанскіе народы сохраняютъ способность къ развитію. Даже въ средніе вѣка, въ эпоху самаго сильнаго преобладанія теократіи, мы видимъ робкое, но постоянное движеніе мысли, и въ философской области и въ политической. Въ этомъ движеніи мысль укрѣпляется болѣе и болѣе, до тѣхъ поръ пока наконецъ, отрѣшаясь отъ теократическихъ началъ, она снова принимаетъ чисто свѣтское направленіе. За синтезомъ опять слѣдуетъ періодъ анализа, который характеризуетъ настоящую, не завершенную еще эпоху развитія человѣчества.

Въ чемъ же состоитъ отличіе этого новаго періода отъ прежняго? Съ возрожденіемъ политической мысли въ ея чистотѣ опять выступаютъ тѣже самыя ученія, какія появлялись и въ классическомъ мірѣ. Однако между тѣми и другими мы замѣчаемъ и разницу. Новая европейская исторія существенными чертами отличается отъ древней. Одна представляетъ путь отъ единства къ раздвоенію, другая — отъ раздвоенія къ единству. Отсюда различіе въ исходной точкѣ, въ воззрѣніяхъ на государство и въ послѣдовательномъ движеніи идей.

Въ древнемъ государствѣ, по крайней мѣрѣ въ цвѣтущія его времена, преобладала еще первобытная цѣльность жизни; всѣ элементы соединялись здѣсь въ первоначальной гармоніи. Ни личность съ ея правами и интересами, ни общее нравственное начало не получили еще самостоятельности; они не успѣли еще освободиться отъ безграничнаго владычества политической области. Государство поглощало ихъ въ себѣ, обхватывая собою всѣ стороны жизни. Внѣ государства человѣкъ не имѣлъ значенія. Самое понятіе о человѣкѣ, какъ о нравственномъ существѣ, какъ о лицѣ, имѣющемъ права, не существовало. Былъ только гражданинъ, который одинъ считался полноправнымъ; рабъ же низводился на степень вещи. Еще менѣе существовали понятія о церкви и о гражданскомъ обществѣ, какъ отдѣльныхъ союзахъ. Политическій союзъ былъ началомъ и концомъ всего. Поэтому древнее государство имѣло гораздо болѣе цѣльности и художественности, нежели новое. Оно представляло изящную, но узкую рамку, въ которую человѣческая жизнь при дальнѣйшемъ развитіи не могла вмѣщаться. Это и привело его къ паденію. Личность и нравственное или общечеловѣческое начало явились въ немъ разлагающими элементами. Они разстроили художественную полноту политическаго организма и наконецъ довели его до разрушенія. Древнее государство не могло вынести ни развитія личныхъ интересовъ, ни расширенія тѣхъ началъ, на которыхъ держалось общественное зданіе.

Этотъ характеръ древней жизни отразился и на политическомъ мышленіи, которое усвоило себѣ понятіе о государствѣ, выработанное дѣйствительностью. Послѣднее служило ему точкою отправленія. Государство представлялось древнимъ философамъ, какъ цѣльный организмъ, данный самою природою, котораго корни скрывались въ глубокой древности. Имъ не нужно было труднымъ процессомъ мысли выводить его значеніе изъ субъективныхъ потребностей человѣка. Они прямо видѣли въ государствѣ осуществленіе высшаго порядка, идей правды и добра, которымъ человѣкъ призванъ служить Такимъ образомъ, исходною точкою древняго мышленія былъ данный фактъ, объектъ. Дальнѣйшее развитіе мысли, также какъ и жизни, состояло въ проявленіи субъективныхъ элементовъ, личныхъ и отвлеченно-нравственныхъ, и въ разложеніи ими цѣльности государства. Но величайшіе умы древности стараются противодѣйствовать этимъ разрушительнымъ стремленіямъ. Они сами прибѣгаютъ къ субъективному началу, къ умозрѣнію, чтобы доказать разумность объективнаго порядка. Однако неизбѣжный историческій законъ, давая бо́льшую и бо́льшую силу разлагающимъ элементамъ, приводитъ наконецъ къ паденію и древнюю жизнь и древнюю мысль.

Итакъ, развитіе древняго мышленія обозначаетъ процессъ постепеннаго разложенія государственнаго организма. Это путь отъ единства къ раздвоенію.

Результатомъ этого движенія было распаденіе общества на два отдѣльныхъ союза, основанныхъ на двухъ противоположныхъ началахъ общежитія. Церковь явилась представительницею нравственно-религіознаго элемента; гражданское общество, напротивъ, строилось на началахъ частнаго права, въ основаніи которыхъ лежитъ лице съ его частными интересами. Таковъ былъ характеръ средневѣковой жизни. Онъ объясняетъ новое водвореніе теократическихъ началъ, связанное съ преобладаніемъ нравственнаго элемента.

Понятно, что при такомъ раздвоеніи общества столкновенія были неизбѣжны. Понятно также, около какихъ вопросовъ должно было вращаться политическое мышленіе среднихъ вѣковъ. Оно состояло главнымъ образомъ въ спорѣ между свѣтскою властью и церковною; теократическій синтезъ, заключая въ себѣ одну только нравственную сторону жизни, оставлялъ мѣсто для противодѣйствія. Однако, такъ какъ нравственное начало имѣетъ значительное вліяніе на все остальное, а свѣтская область являлась представительницею низшаго порядка, то и самые защит-

ники свѣтской власти не могли не подчиниться въ сильной степени церковному направленію. Вслѣдствіе этого, средневѣковое мышленіе носитъ на себѣ характеръ преимущественно теократическій.

Споръ, какъ въ дѣйствительности, такъ и въ теоріи, кончился въ пользу свѣтской власти. Іерархія, основанная на чисто нравственномъ началѣ, не въ силахъ была покорить себѣ политическій міръ. Съ этимъ вмѣстѣ прекращается раздвоеніе. Общество, усталое отъ борьбы, ищетъ успокоенія подъ сѣнью возрождающейся государственной власти. Надъ противоположными союзами, на которые распадался средневѣковой порядокъ, надъ церковью и гражданскимъ обществомъ, воздвигается новое государство. Съ тѣмъ вмѣстѣ и мысль, совлекая съ себя теократическую печать, снова принимаетъ чисто свѣтское направленіе. Но исходная точка была здѣсь совершенно иная, нежели въ древнемъ мірѣ. Новые мыслители видѣли передъ собою не вѣками установленный политическій организмъ, а хаосъ средневѣковыхъ силъ, столкновенія властей, безпредѣльное насиліе, вытекающее изъ господства частнаго права въ общественной области. Государство представлялось имъ существенною потребностью мирнаго сожительства, необходимымъ выходомъ изъ анархіи. Они заботились не объ устройствѣ цѣльнаго организма, а объ установленіи первоначальныхъ условій общежитія, и прежде всего власти, охраняющей порядокъ. Эти условія они выводили логическимъ путемъ изъ требованій разумнаго общежитія. Слѣдовательно, точка отправленія была здѣсь субъективная: потребность человѣка выдти изъ анархическаго состоянія и установить лучшій порядокъ. Первоначальный путь мышленія былъ также субъективный: раціонализмъ. Въ послѣдствіи, мышленіе, развиваясь, проходитъ одинъ за другимъ всѣ остальные политическіе элементы и наконецъ достигаетъ понятія о государствѣ, какъ о цѣльномъ организмѣ. Въ способѣ познанія оно точно также отъ умозрѣнія переходитъ къ опыту, отъ субъекта къ объекту. Но, несмотря на это возвращеніе къ точкѣ зрѣнія древнихъ, содержаніе мысли, прошедшее черезъ долгій историческій процессъ, является уже въ иномъ видѣ, нежели прежде. Въ древности, разнообразные элементы человѣческаго общежитія заключались еще въ первобытномъ единствѣ, поглощаясь государственнымъ началомъ; въ новомъ мірѣ эти элементы получили уже полное развитіе, и если они снова подчиняются государству, то, несмотря на то, они сохраняютъ относительную самостоятельность. Это результатъ, добытый исторіею. Отсюда гораздо полнѣйшее понятіе о личной свободѣ и гораздо болѣе широ-

кое развитіе индивидуальныхъ ученій въ новомъ мірѣ, нежели въ древнемъ. Въ этомъ заключается и причина развитія экономическихъ началъ, основанныхъ на свободѣ труда и имѣющихъ цѣлью удовлетвореніе частной жизни. Отсюда, съ другой стороны, большее развитіе нравственнаго элемента, отрицаніе рабства, независимость церкви. Отсюда наконецъ и высшее значеніе монархіи, которая сводитъ къ единству стремящіееся врозь элементы. Однимъ словомъ, мы замѣчаемъ здѣсь бо́льшую ширину и разнообразіе жизни и мысли, при меньшей ихъ гармоніи.

Такимъ образомъ, древнее мышленіе и новое отличаются какъ воззрѣніемъ на государство, такъ и ходомъ своего развитія. Основные элементы политической жизни и здѣсь и тамъ одни и тѣже; но строеніе ихъ различно. Въ древности преобладаютъ единство и гармонія, въ новомъ мірѣ — ширина и разнообразіе. Пути же мышленія прямо противоположны: одинъ есть путь постепеннаго разрушенія государства, другой — путь постепеннаго его созиданія. Древнее мышленіе отправляется отъ объекта, отъ понятія о государствѣ, какъ цѣльномъ организмѣ; субъектъ является здѣсь элементомъ разлагающимъ. Новое мышленіе, напротивъ, исходитъ отъ субъекта, который строитъ изъ себя весь объективный міръ. Такимъ образомъ, конецъ древняго мышленія есть начало новаго и конецъ новаго есть возвращеніе къ началу древняго.

ДРЕВНОСТЬ.

356167

ПЕРВЫЙ НЕРІОДЪ.

ДРЕВНѢЙШІЕ ГРЕЧЕСКІЕ ФИЛОСОФЫ [1]).

Исторію греческой философіи можно раздѣлить на три періода: физіологическій или лучше космологическій, софистическій и метафизическій. Въ первомъ господствуетъ универсализмъ въ первобытномъ единствѣ, во второмъ реализмъ, въ третьемъ раціонализмъ. Исходная точка и основное начало воззрѣній въ первомъ періодѣ — природа, во второмъ явленіе, въ третьемъ мысль.

Въ первоначальный, космологическій періодъ политическое мышленіе не получило еще самостоятельнаго развитія. Оно не выдѣлялось еще изъ общаго философскаго міросозерцанія, обнимавшаго природу въ ея совокупности. Мыслители занимались изслѣдованіемъ первоначальныхъ основъ бытія; на человѣческія отношенія они обращали вниманіе большею частью на столько, на сколько въ нихъ отражались міровыя начала. Поэтому выработанныхъ политическихъ системъ мы здѣсь не встрѣчаемъ. Если и существовали сколько нибудь полныя ученія, то они до насъ не дошли. Въ тѣхъ скудныхъ извѣстіяхъ, которыя мы имѣемъ о древнѣйшихъ греческихъ философахъ, все ограничивается отрывками и намеками.

---

[1]) Отъ философовъ этого періода, также какъ и слѣдующаго, до Платона, остались только скудные отрывки и извѣстія, разсѣянныя у разныхъ писателей. Поэтому для справокъ ссылаюсь вообще на сочиненія по исторіи философіи, гдѣ собраны эти указанія, именно на Брандиса, Целлера и другихъ, въ особенности же на книгу Гильдебранда (Geschichte und System der Staatswissenschaften томъ 1-й), которая представляетъ лучшее руководство для древней политической литературы. Нѣкоторыя спеціальныя указанія будутъ означены въ своемъ мѣстѣ.

Въ этомъ періодѣ различаются четыре главныя школы: Пиѳагорейцы, Іонійцы, Элеаты и атомисты. Первые основаніемъ всего сущаго полагали число, вторые—переходящія другъ въ друга стихіи, третьи—единство бытія, четвертые—недѣлимые или атомы. Въ этихъ четырехъ школахъ выражаются четыре основныя направленія философіи, исходящія изъ началъ, на которыхъ зиждутся всѣ философскія системы. Когда человѣческая мысль устремляется на познаніе окружающаго ее міра, она старается привести все сущее къ общему разумному синтезу; это и составляетъ содержаніе философіи. Но при созерцаніи вселенной, мысли неизбѣжно представляются два противоположные элемента, изъ которыхъ слагается мірозданіе: матерія и духъ, какъ говорятъ обыкновенно, или лучше, матерія и разумъ, одинъ — элементъ безконечнаго обособленія и разнообразія, другой, заключающій въ себѣ общія начала, которыя вносятъ законъ и порядокъ въ это разнообразіе. Эта противоположность общаго и частнаго лежитъ въ самомъ существѣ мысли, также какъ и внѣшняго міра. Не останавливаясь однако на раздвоеніи, мысль старается свести эти противоположные элементы къ единству. Съ одной стороны, она постигаетъ ихъ, какъ проистекающіе изъ общаго источника; отсюда понятіе о единствѣ бытія, какъ основѣ всего сущаго. Съ другой стороны, для того, чтобы міръ могъ существовать, необходимо, чтобы развившіяся противоположности не исключали другъ друга, а дѣйствовали бы согласно, необходимо, чтобы они снова были приведены къ высшему единству. На согласіи противоположностей основана гармонія мірозданія, конечная цѣль всего сущаго. Отсюда послѣднее, высшее понятіе о единствѣ конечномъ, объ идеальной цѣли всѣхъ вещей, и такъ какъ эта цѣль лежитъ въ самихъ вещахъ, какъ основное свойство ихъ природы, то она является собственною, внутреннею ихъ жизнью, присущею имъ идеею или духомъ, направляющимъ ихъ къ исполненію ихъ назначенія. Эти четыре элемента, которые неизбѣжно представляются мысли при созерцаніи міра: первоначальное бытіе или сила производящая, разумъ устрояющій, матерія обособляющая и духъ направляющій къ цѣли, въ развитіи философіи становятся каждый исходною точкой для отдѣльныхъ системъ. Отсюда четыре главныя философскія школы, около которыхъ группируются всѣ ученія: натурализмъ [1]), спиритуализмъ, матеріализмъ и идеализмъ. Пятая школа, скептицизмъ, имѣетъ только отрицательное значеніе и служитъ переход-

[1]) Я принимаю это слово въ томъ смыслѣ, что въ этомъ ученіи за основаніе берется первоначальное бытіе или природа вещей.

ною формою между другими. Эти четыре школы точно также повторяются въ исторіи философіи, какъ политическія школы въ исторіи политическихъ ученій. Легко видѣтъ и самое отношеніе первыхъ къ послѣднимъ. Философскія начала въ существѣ своемъ тѣже самыя, что начала политическія: сила, законъ, разнообразіе особей и конечная цѣль. Въ безпредѣльномъ мірозданіи и въ малыхъ человѣческихъ обществахъ являются одни и тѣже элементы, одни и тѣже законы. Поэтому мыслители называютъ человѣка микрокосмомъ, вселенною въ маломъ видѣ.

Древнѣйшій періодъ греческой философіи, о которомъ идетъ рѣчь, заключаетъ въ себѣ полный циклъ философскихъ ученій; но такъ какъ противоположные элементы мысли не получили еще надлежащаго развитія, такъ какъ все содержится здѣсь въ первобытномъ единствѣ, то господствующій характеръ этого періода есть натурализмъ. Тѣмъ не менѣе основныя начала каждой школы обозначаются весьма ясно, и въ связи съ этими началами развивается и политическое мышленіе. Мы можемъ прослѣдить это по крайней мѣрѣ у тѣхъ философовъ, о которыхъ до насъ дошли нѣсколько подробныя свѣдѣнія.

Изъ четырехъ означенныхъ школъ, политическими стремленіями отличались Пиѳагорейцы. На юго-восточномъ берегу Италіи, въ городахъ такъ называемой Великой Греціи, гдѣ по преданію жилъ и училъ Пиѳагоръ, образовался пиѳагорейскій союзъ, котораго средоточіемъ былъ Кротонъ. Извѣстія объ этомъ союзѣ перемѣшиваются со многими миѳическими сказаніями; но несомнѣнно то, что это было соединеніе учениковъ Пиѳагора, имѣвшее значительное вліяніе на политическія дѣла. Главная цѣль его повидимому состояла въ поддержаніи дорійской аристократіи, склонявшейся къ паденію. Аристократія есть образъ правленія, основанный на началѣ высшей способности, на господствѣ разума; она предполагаетъ владычество постояннаго закона, сознаваемаго и охраняемаго лучшими людьми. Пиѳагорейцы поддерживали эти начала посредствомъ теоретическаго ученія, соединявшаго около себя избранный кружокъ людей. Но этимъ самымъ они возбудили противъ себя ненависть, какъ демократіи, такъ и тирановъ, которые въ это время становились въ главѣ народа. Послѣ непродолжительнаго существованія, пиѳагорейскій союзъ палъ среди общаго возстанія. Вмѣстѣ съ тѣмъ аристократія въ городахъ Великой Греціи замѣнилась демократіею или тиранією.

Ученіе Пиѳагорейцевъ состояло главнымъ образомъ въ сознаніи вѣчнаго порядка, господствующаго въ мірѣ и въ человѣческой жизни. Вселенная

представлялась имъ, какъ космосъ, то есть стройный порядокъ, въ основаніи котораго лежатъ число и мѣра, производящія гармонію бытія. Число, по ихъ ученію, есть самая сущность вещей. Оно управляетъ ходомъ небесныхъ свѣтилъ, въ движеніи которыхъ выражается неизмѣнный космосъ; оно же должно управлять и человѣческими отношеніями. У Пиѳагорейцевъ мы видимъ первую попытку основать нравственность на философскихъ началахъ. Пиѳагоръ, говоритъ Аристотель, первый пытался объяснять добродѣтели, однако невѣрно; ибо, подводя добродѣтели подъ числа, онъ не могъ создать настоящей ихъ теоріи. И точно, для нравственныхъ отношеній это начало слишкомъ скудно. Число есть законъ природы; но для познанія нравственнаго закона требуется выдѣленіе разума изъ матеріи, пониманіе духовнаго естества человѣка. Извѣстно, что Пиѳагорейцы опредѣляли правду, какъ число равнократно равное (ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος) и началомъ праведнаго полагали воздаяніе равнаго за равное (το ἀντιπεπονθὸς), источникъ наградъ и наказаній. Но выше всѣхъ другихъ добродѣтелей они ставили мудрость, сознаніе вѣчныхъ истинъ, первое благо человѣка. Общественное устройство они также представляли себѣ въ видѣ космоса, какъ и вселенную; гармонія, порядокъ и мѣра должны быть и здѣсь основными началами жизни. Извѣстно, что вообще въ законодательствахъ древняго міра числовыя отношенія играли весьма важную роль. Поддержаніе общественнаго порядка зависитъ прежде всего отъ господства непреложнаго закона, которому люди обязаны повиноваться. Поэтому первымъ правиломъ Пиѳагорейцевъ, которое повторялось ежедневно въ ихъ собраніяхъ, было: «помогать закону и противодѣйствовать беззаконію». Пиѳагору приписывается и другое изреченіе въ томъ же духѣ: «нѣтъ зла хуже анархіи». Кромѣ того, такъ какъ нравственный законъ состоитъ главнымъ образомъ во взаимной связи людей, въ общеніи между ними, то и это начало мы находимъ у Пиѳагорейцевъ. «Все у друзей общее»: таково было правило, завѣщанное Пиѳагоромъ. Неизвѣстно, какое развитіе они давали этому началу; повидимому, оно не исключало частной собственности. Всего вѣроятнѣе, что въ пиѳагорейскомъ союзѣ установлялось общеніе, подобное сисситіямъ или общественнымъ пирамъ, которые существовали въ Спартѣ и въ другихъ дорійскихъ государствахъ.

Таковы скудныя свѣдѣнія, которыя мы имѣемъ о политическомъ ученіи Пиѳагорейцевъ. Еще отрывочнѣе то что мы знаемъ объ Іонійцахъ. Высшій представитель этой школы—Гераклитъ, въ которомъ Гегель при-

зналъ перваго идеалиста. Основаніемъ всего сущаго онъ полагалъ противоположныя стихіи, находящіяся въ вѣчномъ движеніи и превращающіяся другъ въ друга. Съ точки зрѣнія первобытной мысли, онъ самый духовный элементъ понималъ въ видѣ стихіи: это—огонь, стремящійся къ верху и составляющій естество всякой души. Этимъ переходомъ противоположностей установляется живая гармонія одушевленнаго міра. Ничто не можетъ пребывать въ обособленной жизни; все должно измѣняться и превращаться въ другое. Все течетъ; тождественнымъ остается только живая и разумная душа вселенной, которая раздѣляется на противоположныя стихіи и раздѣленное опять сводитъ къ единству. Противоположное, говоритъ Гераклитъ, другъ къ другу идетъ и лучшая гармонія возникаетъ изъ различнаго. Это происходитъ въ силу разумнаго закона, который Гераклитъ называетъ рокомъ или необходимостью (εἱμαρμὲνη). Рокъ есть разумъ, созидающій вещи изъ противоположнаго теченія. Все совершается рокомъ и все сущее слаживается черезъ противоположеніе. Такимъ образомъ въ мірѣ установляется незримая гармонія, которая лучше видимой; божество смѣшиваетъ противоположности, сливая ихъ другъ съ другомъ, слаживая цѣлое и нецѣлое, сходное и различное, согласное и несогласное, и дѣлая изъ всего единое и изъ единаго все.

Эти общія начала выражаются и въ тѣхъ отрывочныхъ изреченіяхъ Гераклита, которыя относятся къ нравственности и къ политикѣ. Добро и зло, говоритъ онъ, приходятъ къ единству, какъ дрожащія струны лука и лиры. Отрицая пребываніе вещей въ обособленномъ состояніи, онъ высшимъ требованіемъ для человѣка полагалъ преданность общей идеѣ и уничтоженіе своемыслія и своеволія. Разумъ общій всѣмъ, говорилъ онъ, а между тѣмъ люди живутъ, какъ будто бы они имѣли собственное разумѣніе; кто пріобщается разуму, тотъ находится въ истинѣ, а кто стоитъ на своемъ, тотъ предается лжи. Первая добродѣтель человѣка — умѣренность, воздержаніе своихъ стремленій; напротивъ, самопревознесеніе (ὕβρις) надобно тушить, какъ пожаръ. Не хорошо, когда съ людьми дѣлается то, что̀ они желаютъ, ибо они не знаютъ, что противоположное рождается изъ противоположнаго: болѣзнь дѣлаетъ пріятнымъ здоровье, голодъ—сытость, трудъ—отдыхъ. И въ человѣческихъ обществахъ долженъ владычествовать божественный законъ, сочетающій противоположности; всѣ человѣческіе законы питаются однимъ божественнымъ. Поэтому Гераклитъ говорилъ, что народъ долженъ стоять за законъ, какъ за стѣну. Въ этомъ онъ сходился съ Пиѳагорейцами.

Вообще, у древнихъ Грековъ это было основное начало всей общественной жизни. Какое политическое устройство Гераклитъ считалъ наилучшимъ, мы изъ дошедшихъ до насъ отрывковъ не знаемъ; но изъ всего смысла ученія очевидно, что съ его точки зрѣнія разумное правленіе должно состоять изъ сочетанія противоположныхъ элементовъ въ одно гармоническое цѣлое. Это подтверждается тѣмъ, что онъ былъ другомъ свободы, но ненавидѣлъ своевольную чернь. Смѣшанный образъ правленія существовалъ въ это время во многихъ іонійскихъ городахъ. Солонъ пытался установить его въ Аѳинахъ, гдѣ онъ служилъ переходомъ къ демократіи.

Если политическое ученіе Іонійцевъ представляется намъ въ отрывкахъ, изъ которыхъ едва можно составить себѣ понятіе объ ихъ направленіи, то объ Элеатахъ мы въ этомъ отношеніи ровно ничего не знаемъ. Философское ихъ ученіе состояло въ томъ, что они признавали одно начало: единое, вѣчное, неизмѣнное, тождественное съ собою бытіе; остальное же они все считали призракомъ. Естественно, что ихъ мышленіе мало касалось политики. Поэтому, можетъ быть, мы и не имѣемъ объ нихъ свѣдѣній.

Болѣе извѣстій дошло до насъ о главномъ представителѣ атомистическій школы — Демокритѣ [1]). У него на первомъ планѣ стоитъ уже не общій порядокъ, а человѣческая личность. Для отдѣльнаго лица онъ предписываетъ множество правилъ мудрой жизни, которыхъ сущность заключается въ благоразумномъ выборѣ наслажденій. Удовольствіемъ и непріятностью, которыя приносятъ вещи, опредѣляется ихъ польза или

---

[1]) Позднѣйшіе философы этого періода не составляютъ собственно цѣльной школы, а распадаются на нѣсколько группъ, изъ которыхъ каждая представляетъ собою одинъ изъ основныхъ элементовъ бытія. Позднѣйшіе Іонійцы, какъ-то Діогенъ Аполлоніатъ, разсматривая связь и отношеніе отдѣльныхъ вещей, выводили изъ этого единство общей ихъ основы. Эмпедоклъ примыкаетъ къ Іонійцамъ ученіемъ о стихіяхъ, но у него послѣднія не превращаются уже другъ въ друга, а составляютъ неизмѣнныя формы бытія, подлежащія только соединенію и раздѣленію. Анаксагоръ признавалъ разумъ, какъ законъ, владычествующій въ мірѣ и приводящій въ порядокъ качественно различающіеся атомы или частицы вещей (гомеомеріи). Наконецъ, представители чисто атомистической школы, Левкиппъ и Демокритъ, строили весь міръ изъ недѣлимыхъ, движущихся въ пустотѣ. Общая черта всѣхъ этихъ ученій состоитъ въ томъ, что они отправляются отъ частныхъ началъ бытія. Высшее свое выраженіе это направленіе находитъ въ атомистической школѣ. Оно составляетъ переходъ къ слѣдующему періоду, въ которомъ исходною точкою мысли становятся уже не міровыя начала, а явленія. О Демокритѣ см. Democritis Abderiti fragmenta, collegit Sturz.

вредъ. Человѣкъ долженъ проводить свою жизнь какъ можно веселѣе и какъ можно менѣе печально. Однако Демокритъ не полагаетъ наслажденія во внѣшнихъ благахъ, въ золотѣ и въ стадахъ. Душа, говоритъ онъ, жилище божества; надобно черпать наслажденія изъ самаго себя, а не полагать свое счастіе въ преходящемъ. Блаженство состоитъ въ умѣренномъ пользованіи жизненными благами. Умѣренность увеличиваетъ наслажденіе; напротивъ, всякое чрезмѣрное движеніе мутитъ душу. Поэтому слѣдуетъ обращать свои мысли на то, что возможно, и довольствоваться настоящимъ, сравнивая себя не съ счастливцами, а съ страдальцами-тогда жизнь будетъ казаться отраднѣе, и душа не станетъ мучиться желаніемъ бо́льшаго. Умѣренныя желанія дѣлаютъ самую бѣдность равносильною богатству. Бѣдность имѣетъ даже нѣкоторыя преимущества: великое богатство возбуждаетъ и великія страсти, чего избѣгаютъ бѣдные. Имѣя въ виду сохраненіе этого внутренняго довольства, человѣкъ не долженъ дѣлать много ни для себя, ни для общества; онъ не долженъ брать работы сверхъ своихъ силъ. Не слѣдуетъ также, пренебрегая собственнымъ дѣломъ, заниматься чужимъ, ибо отъ этого пострадаетъ свое. Проповѣдуя эгоизмъ, Демокритъ считалъ даже жену и дѣтей помѣхою блаженной жизни. Дѣти, по его мнѣнію, приносятъ большія печали и немногія радости, да и тѣ слабыя. Самое государство не имѣло для него уже прежняго значенія. Ему первому приписывается изреченіе, что отечество мудраго—цѣлая вселенная. Однако занятіе общественными дѣлами, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторой степени, онъ считалъ необходимымъ, ибо съ одной стороны, пренебреженіе ими влечетъ за собою дурную молву, съ другой стороны, хорошо управляемое государство—самое лучшее установленіе, ибо въ немъ заключается все: когда оно спасено, тогда все спасено, когда же оно гибнетъ, тогда все гибнетъ. Такимъ образомъ, здѣсь личный интересъ непосредственно связывается съ общественнымъ.

Какъ же представляетъ себѣ Демокритъ хорошо устроенное государство? Для него главныя начала общественной жизни — свобода и равенство. Законы, говоритъ онъ, не мѣшали бы каждому жить по своей волѣ, если бы одинъ не наносилъ вреда другому. Слѣдовательно, по его ученію, свобода лица ограничивается только свободою другихъ. Самый законъ можетъ имѣть силу лишь при добровольномъ подчиненіи людей; только свободно повинующимся онъ показываетъ свою доброту. Свобода даетъ и счастіе. Въ демократіи, говоритъ Демокритъ, бѣдность на столько лучше

такъ называемаго у иныхъ людей блаженства, на сколько свобода выше неволи. Съ свободою соединяется и равенство. Вездѣ, говоритъ Демокритъ, хорошо равенство; излишекъ же и недостатокъ мнѣ не нравятся. Однако начало равенства не приводитъ его къ отрицанію преимущества высшихъ способностей. По природѣ, говоритъ онъ, слѣдуетъ повелѣвать лучшему; безразсудный же долженъ подчиняться. Правда и добродѣтель состоятъ въ воздаяніи каждому должной чести. Свобода и равенство не должны вести и къ раздорамъ. Согласіемъ, говоритъ Демокритъ, совершаются великія дѣла, междоусобія же вредны для обѣихъ сторонъ. Когда богатые помогаютъ бѣднымъ и дѣлаютъ издержки на ихъ пользу, то отсюда рождаются между гражданами взаимная дружба и помощь, единомысліе и другія блага, которыхъ и перечислить нельзя.

Ученіе Демокрита представляетъ намъ изображеніе той демократіи, которая въ его время господствовала въ Аѳинахъ и въ другихъ греческихъ городахъ, демократіи, умѣющей себя умѣрять, сдерживающей свои стремленія въ предѣлахъ закона и разума. Процессъ развитія политической жизни въ Греціи шелъ параллельно съ ходомъ философской мысли. Когда греческія государства окончательно освободились отъ теократическихъ началъ, въ которыя они первоначально были погружены, владычествующимъ въ нихъ элементомъ явилась прежде всего родовая аристократія. Она существовала повсюду, но главными ея представителями были Дорійцы. Мы видѣли тѣсную связь этой политической формы съ ученіемъ Пиѳагорейцевъ. Но мало по малу аристократія склоняется къ паденію и уступаетъ мѣсто демократіи. Переходъ совершается двоякимъ путемъ: черезъ тиранію и черезъ смѣшанное устройство. Въ этихъ четырехъ образахъ правленія опять выражаются обозначенныя выше основныя начала государственной жизни: въ монархіи единство власти, въ аристократіи господство разума и закона, въ демократіи свобода и равенство лицъ, въ смѣшанномъ правленіи идеальное сочетаніе всѣхъ элементовъ. Отсюда отношеніе ихъ къ различнымъ философскимъ ученіямъ; отсюда и параллельное развитіе учрежденій и мысли.

Исторія привела къ торжеству демократіи; она явилась владычествующею въ Аѳинахъ и въ другихъ греческихъ городахъ. Но съ этимъ вмѣстѣ начинается процессъ ея разложенія. Возгорается ожесточенная борьба партій, въ основаніи которой лежитъ противоположность общественныхъ элементовъ, входящихъ въ составъ демократіи, именно: богатыхъ и бѣдныхъ. Съ одной стороны дается полный просторъ своеволію черни, под-

жигаемой демагогами, съ другой стороны, въ высшихъ классахъ возрождаются олигархическія стремленія. Въ этомъ броженіи, охватившемъ все общество, однимъ изъ главныхъ разлагающихъ элементовъ была философская мысль; на поприщѣ общественной дѣятельности явились софисты.

ВТОРОЙ ПЕРІОДЪ.

1. СОФИСТЫ.

Софисты имѣли въ греческой жизни громадное значеніе. У нихъ впервые мысль отрѣшилась отъ объективнаго порядка и почувствовала свою самостоятельность. У нихъ и человѣческая личность выступила во имя свободы противъ всѣхъ окружавшихъ ее преградъ. Но по этому самому личность явилась не какъ носительница высшихъ началъ, а во всей своей случайности, какъ мимолетное сочетаніе разнообразныхъ стремленій. Точно такъ же и мысль, отрѣшившись отъ первоначальныхъ своихъ основъ, превратилась въ бродячую стихію, которая всюду вносила жизнь и движеніе, но не въ силахъ была придти къ какой-либо прочной системѣ, къ какимъ-либо твердымъ точкамъ опоры. Софисты отказались отъ изслѣдованія верховныхъ началъ бытія; они отрицали самое ихъ существованіе и все свое вниманіе устремили на изученіе частностей, признавая за истину одно только явленіе, на сколько оно есть и пока оно есть. Это то, что въ настоящее время называется реализмомъ. Но софисты въ самомъ явленіи видѣли одну только осязательную, матеріальную сторону, отвергая истину явленій другаго рода, явленій духовнаго міра. У нихъ реализмъ получилъ односторонній характеръ; онъ перешелъ въ чистый матеріализмъ.

Основателемъ этого ученія былъ Протагоръ, по преданію ученикъ Демокрита. Главныя начала своей системы онъ высказалъ въ двухъ знаменитыхъ изреченіяхъ: «явленіе есть истина»; «человѣкъ есть мѣрило всѣхъ вещей». Но что разумѣлъ онъ подъ именемъ явленія и въ чемъ состояло для него это мѣрило? Основаніемъ всего онъ считалъ матерію; внѣ ея нѣтъ ничего. Матерія же безпрестанно движется, течетъ; отсюда

безпрерывныя и безконечныя измѣненія вещей. Въ этомъ движеніи все разбивается на двѣ противоположныя формы бытія: на дѣятельное и страдательное или, что тоже самое, на ощущаемое и ощущающее. Изъ ихъ отношенія происходитъ все что̀ мы видимъ, чувствуемъ и сознаемъ. Все существующее, въ себѣ самомъ, ничто иное, какъ извѣстное отношеніе этихъ двухъ противоположностей; но такъ какъ все течетъ и измѣняется, то и отношенія измѣняются безпрерывно. Поэтому мѣриломъ сущаго и несущаго является каждый отдѣльный человѣкъ въ каждую минуту своего бытія. Мѣрило столь же измѣнчиво, какъ и самыя вещи. Истинно то, что̀ намъ кажется въ данное мгновеніе, ибо сама истина ничто иное, какъ мимолетное отношеніе вещей. Такимъ образомъ, человѣкъ понимается здѣсь, не какъ разумное существо, руководимое высшими началами и постигающее постоянные законы міра, а какъ существо чувственное, влекомое случайными побужденіями. Душа, по мнѣнію Протагора, состоитъ единственно изъ ощущеній. Протагоръ прилагалъ свою теорію и къ политикѣ, но сочиненіе его по этому предмету до насъ не дошло; мы даже ничего не знаемъ объ его содержаніи. Онъ написалъ книгу и объ религіи. Она начиналась такимъ положеніемъ: «на счетъ боговъ неизвѣстно, существуютъ ли они или нѣтъ». За это онъ былъ изгнанъ изъ Аѳинъ.

Изъ этого ученія развилась цѣлая система чистаго матеріализма, которую Платонъ излагаетъ въ X-й главѣ разговора о Законахъ, говоря, что она въ устахъ почти у каждаго. Все существующее раздѣляется по этому воззрѣнію на естественное и искусственное. Одно получаетъ бытіе отъ природы и случая, другое отъ человѣческой воли. Къ первому разряду относится все великое и прекрасное въ природѣ: небо, стихіи и тѣла, животныя и растенія. Все это произошло не отъ разума и не отъ Бога, а отъ природы и случая. Созданное же искусствомъ явилось позднѣе, бренное отъ бреннаго. Это человѣческія игрушки, мало причастныя истинѣ, или скорѣе тѣни и подобія. Только тѣ искусства болѣе существенны, которыя приближаются къ природѣ, то есть къ матеріи; таковы земледѣліе, медицина, гимнастика. Религія же и политика всего болѣе представляются искусственными изобрѣтеніями человѣческаго ума. Боги не существуютъ по природѣ, а выдуманы человѣкомъ и потому разные у разныхъ народовъ, смотря по тому, какіе установлены законодателями. Столь же искусственна и политика. Справедливость вовсе не истекаетъ изъ природы, а дѣло чисто человѣческое. Люди, слѣдуя случайнымъ воз-

зрѣніямъ, безпрерывно мѣняютъ свои законы; что они постановятъ въ извѣстное время, тѣмъ они и управляются. Но все это искусственное, условное, а не естественное.

Прямое послѣдствіе этого взгляда состоитъ въ томъ, что установленіе закона зависитъ единственно отъ естественной силы. Справедливо, говорили софисты, то что полезно сильнѣйшему. Въ государствѣ большинство сильнѣе меньшинства, а потому оно постановляетъ все, что хочетъ. Другіе выводили изъ этого оправданіе тираніи, ибо если тиранъ умѣетъ захватить власть и держать своихъ согражданъ въ повиновеніи, то онъ слѣдуетъ закону природы, которая даетъ право сильнѣйшему. Всякій долженъ искать того, что ему полезно и пріятно, и если онъ можетъ пріобрѣсти власть и богатство, то позволительно употреблять для этого всякія средства. Третьи же считали сообразною съ природою одну личную свободу человѣка и видѣли въ законѣ только договоръ для огражденія личныхъ правъ, а не средство установить нравственный порядокъ въ обществѣ. Таково, по извѣстію Аристотеля, было ученіе Ликофрона [1]). Четвертые, наконецъ, выводили правду изъ общей пользы, ставя ее посединѣ между высшимъ благомъ, которое заключается въ самоудовлетвореніи и высшимъ зломъ, которое состоитъ въ претерпѣніи насилія. Слабѣйшіе, будучи не въ состояніи защищаться отъ нападеній, соединяются и установляютъ общія правила для обузданія всѣхъ. Въ разговорахъ Платона, въ уста софистовъ влагаются эти различные взгляды, которые всѣ проистекаютъ изъ общихъ основаній [2]).

Эту проповѣдь грубѣйшаго своекорыстія, не знающаго ни сдержекъ, ни границъ, софисты прилагали и къ собственной дѣятельности. Если въ государствѣ, по самой природѣ вещей, владычествуетъ сильнѣйшее большинство, то всякій, кто хочетъ достигнуть своихъ цѣлей, пріобрѣсти власть и богатство, долженъ стараться склонить это большинство на свою сторону и направлять его сообразно съ своими видами. Это дѣлается посредствомъ краснорѣчія, которому можно научиться изъ риторики. Софисты являлись преимущественно учителями риторики; они хвастались своемъ умѣніемъ дѣлать слабѣйшій доводъ сильнѣйшимъ. Свою педагогическую дѣятельность они простирали впрочемъ не на одну политику, а на всѣ области человѣческаго знанія. Странствуя по городамъ, они добывали деньги энциклопедическимъ обученіемъ, какъ юношей, такъ

[1]) Политика кн. 3 гл. 5.

[2]) См. Республику, Горгія и другіе.

и старцевъ. Софистъ Гиппій хвалился на олимпійскихъ играхъ, что нѣтъ вещи, которой бы онъ не зналъ или которой бы не умѣлъ дѣлать.

Понятно, какое броженіе въ умахъ должны были произвести эти ученія. Человѣческая мысль, почувствовавъ свою самостоятельность, проникала всюду, обнимала всѣ явленія, разсматривала ихъ со всѣхъ сторонъ, стараясь обратить все въ свою пользу. Но при такомъ бѣгломъ взглядѣ на вещи, въ явленіи схватывалась одна только внѣшняя, случайная сторона. Изреченіе Протагора, что явленіе есть истина, получаетъ глубокій смыслъ, когда мы въ явленіи видимъ не одинъ только фактъ, то есть измѣнчивое, мимолетное отношеніе случайно встрѣчающихся вещей, а выраженіе вѣчныхъ началъ и разумныхъ законовъ, которые осуществляются въ видимомъ мірѣ. Не такъ понимали это софисты. Они въ явленіи искали не постоянно-пребывающаго, а мгновеннаго и случайнаго. Они видѣли въ немъ не то, что *есть*, что не подлежитъ чувству, но познается разумомъ, а то что *кажется*, что всплываетъ въ вѣчномъ теченіи бытія и касается внѣшняго чувства, для того только, чтобы немедленно изчезнуть. Поэтому Платонъ и Аристотель справедливо говорили, что̀ софистика есть ученіе о *несущемъ*. Это древній нигилизмъ; самое названіе не ново, такъ же какъ и ученіе. Отсюда отрицательное отношеніе софистики ко всѣмъ великимъ началамъ, лежащимъ въ основѣ человѣческой жизни, къ праву, къ нравственности, къ религіи. Грубѣйшая корысть, право силы, безграничное стремленіе къ наслажденіямъ, вотъ что̀ послѣдовательно вытекало изъ этой теоріи. Въ греческую жизнь эти ученія внесли такой разладъ, отъ котораго она не оправилась. Однако въ этомъ разлагающемъ дѣйствіи нельзя не видѣть высшаго закона. Отрицательное отношеніе софистики къ существующему порядку имѣло несомнѣнно свою хорошую сторону: оно расширяло мысль и выводило жизнь изъ той узкой рамки, въ которую втѣсняло ее древнее государство. Частные интересы получили вслѣдствіе этого такое развитіе, какое не допускалось прежнимъ бытомъ; свобода лица и свобода мысли смѣло высказали свои права. Едва ли не софисты первые объявили рабство противнымъ природѣ. Поэтому софистика составляетъ не случайное, а необходимое явленіе въ исторіи человѣческой мысли. Но этимъ отрицательнымъ значеніемъ ограничивалась ея польза. Положительнаго она ничего не могла произвести; въ жизнь она вносила только смуту и анархію. Вслѣдствіе этого, она естественно должна была вызвать сильнѣйшее противодѣйствіе въ лучшихъ умахъ того времени. И точно, противодѣй-

ствіе явилось, не только со стороны приверженцевъ старины, но и со стороны человѣка, который былъ объявленъ мудрѣйшимъ изъ Грековъ, котораго имя сохранилось въ исторіи, какъ образецъ глубины мысли и нравственной высоты. Противъ софистовъ выступилъ Сократъ. Онъ собственно стоялъ съ ними на одной почвѣ; онъ также отправлялся отъ явленій. Но софисты понимали явленія съ одной только матеріальной стороны; между тѣмъ, есть явленія другаго рода, явленія духовныя, которыя существуютъ также, какъ и матеріальныя, и которыя имѣютъ гораздо высшее значеніе, ибо въ нихъ выражается сознаніе вѣчныхъ началъ и законовъ, владычествующихъ въ мірѣ. Если человѣкъ есть мѣрило всѣхъ вещей, то таковымъ онъ можетъ быть не какъ чувственное, а какъ разумное существо, носящее въ себѣ это сознаніе. Чтобы побороть софистовъ, надобно было указать на эту упущенную ими важнѣйшую сторону явленій. Это и сдѣлалъ Сократъ.

2. СОКРАТЪ И ЕГО ШКОЛА.

Сократъ не выработалъ настоящей философской системы. Онъ даже ничего не писалъ, но жилъ въ Аѳинахъ, разговаривая на площади, допрашивая всѣхъ, добиваясь истины. Въ Разговорахъ Платона и въ Воспоминаніяхъ Ксенофона можно видѣть образецъ его методы и тѣхъ діалектическихъ пріемовъ, которые онъ употреблялъ противъ софистовъ. Тѣ утверждали, что они могутъ научить всякаго способамъ пріобрѣтенія разнаго рода благъ; Сократъ говорилъ, что и онъ не прочь у нихъ поучиться, но желаетъ прежде знать, что такое благо, которое онъ можетъ получить? И когда въ отвѣтъ софисты указывали ему на власть, на богатство, на удовольствіе, онъ отвѣчалъ, что все это отдѣльныя блага, а онъ хочетъ знать, что такое благо или добро вообще, отъ котораго всѣ частныя блага получаютъ свое названіе? Онъ требовалъ общаго опредѣленія, а софисты не могли его дать, и когда они пытались вступить за нимъ на этотъ путь, онъ указывалъ имъ на безчисленныя противорѣчія въ ихъ собственныхъ понятіяхъ. Такимъ образомъ, отъ частныхъ явленій онъ старался возвести мысль къ общимъ началамъ, которыя лежатъ въ основаніи явленій. Аристотель говоритъ, что Сократу въ области логики принадлежатъ двѣ вещи: индуктивный методъ, или путь отъ частнаго къ общему, и общія опредѣленія, которыя выражаютъ разумную

сущность вещей. Но изслѣдованія свои Сократъ ограничивалъ нравственною областью, оставляя въ сторонѣ физическую природу, какъ недоступную человѣческому разумѣнію. Если въ политическомъ ученіи софистовъ преобладаетъ личное начало, то у Сократа въ основаніи его воззрѣній лежитъ нравственный законъ. При господствѣ реализма, на первый планъ выступаетъ противоположность этихъ двухъ сторонъ человѣческаго естества, точно такъ же какъ въ цѣломъ міросозерцаніи выдвигается противоположность матеріи и разума. Причины первоначальныя и причины конечныя, связывающія оба элемента, познаются умозрѣніемъ, а не опытомъ; онѣ выходятъ уже изъ области явленій.

Какое же явленіе ведетъ насъ къ познанію нравственнаго закона? Исходная точка лежитъ здѣсь въ самомъ человѣкѣ, въ его самопознаніи. Углубляясь въ себя, человѣкъ найдетъ тѣ разумныя начала, которыми должна руководиться его жизнь. Самопознаніе Сократъ считалъ основаніемъ всякаго знанія; безъ этого нельзя знать ничего другаго. Безуміе—не знать самого себя. Въ душѣ же человѣческой первое начало есть разумъ, источникъ самопознанія. Разуму Сократъ давалъ всеобъемлющее значеніе; къ нему онъ приводилъ, какъ познаніе, такъ и дѣятельность человѣка. Самую добродѣтель онъ полагалъ въ знаніи. Никто, говорилъ онъ, не совершаетъ дурнаго поступка, зная, что онъ дуренъ. Нравственное зло проистекаетъ единственно отъ невѣдѣнія, отъ того, что мы дурное считаемъ хорошимъ. Нужно просвѣтить разумъ, и зло исчезнетъ само собою. По ученію Сократа, разумъ представляется такою нравственною силою, которой въ душѣ ничто не можетъ сопротивляться; живя въ человѣкѣ, онъ властвуетъ надъ всѣмъ. Сократъ признавалъ такимъ образомъ неограниченную внутреннюю или нравственную свободу человѣка, совершенно отрицая возможность невоздержанія. На этомъ основаніи онъ утверждалъ, что добродѣтели можно научиться. Нѣтъ сомнѣнія что это воззрѣніе одностороннее. Аристотель критикуетъ въ этомъ отношеніи Сократа, говоря, что онъ упустилъ изъ виду неразумную часть души, которая можетъ противиться разуму, хотя и должна ему подчиняться. Различеніе въ душѣ двухъ противоположныхъ элементовъ, разумнаго и неразумнаго, принадлежитъ ученику Сократа, Платону, который, разграничивъ обѣ части, приписалъ каждой соотвѣтствующія ей добродѣтели. Теорія же Сократа является совершенною противоположностью ученію софистовъ: тѣ видѣли въ человѣкѣ одни влеченія, Сократъ признавалъ въ немъ одинъ разумъ.

Но и самое познаніе человѣческой природы Сократъ считалъ весьма ограниченнымъ. Таковъ неизбѣжный выводъ нравственнаго реализма, который не выходитъ изъ тѣснаго круга явленій. Извѣстно изреченіе Сократа: «я знаю только то, что я ничего не знаю». Мудрость онъ приписывалъ однимъ богамъ, всевѣдущимъ и вездѣсущимъ, тогда какъ человѣческій разумъ составляетъ ничтожную долю общаго разума, разлитаго по всей вселенной. «Неужели ты думаешь, говорилъ онъ ученику, что внѣ тебя нѣтъ ничего разумнаго? Относительно матеріи ты знаешь, что она безконечна, а въ тебѣ только самая малая ея часть; такъ возможно ли, чтобы одинъ разумъ случайно обрѣтался лишь въ тебѣ и нигдѣ кромѣ тебя?» Въ доказательство бытія высшаго Разума, онъ ссылался на порядокъ вселенной, на соотвѣтствіе человѣческихъ органовъ съ явленіями природы: глаза созданы для зрѣнія, уши для слуха. Во всемъ видна разумная цѣль, которая указываетъ и на разумную причину. И когда ему возражали, что никто не видитъ Божества, онъ отвѣчалъ, что и душа человѣческая невидима, поэтому слѣдовало бы предполагать, что и человѣкъ все дѣлаетъ не разумно, а случайно.

Въ связи съ своимъ ученіемъ, Сократъ утверждалъ, что боги установили неписанные законы, съ которыми человѣческіе законы должны соображаться. Также какъ въ отдѣльномъ человѣкѣ, въ государствѣ должно владычествовать знаніе. Онъ считалъ безсмысленнымъ назначеніе правителей по жребію, какъ дѣлалось въ то время въ демократіяхъ. На кораблѣ, говорилъ онъ, никому не приходитъ въ голову назначать кормчаго такимъ способомъ, а правителю государства нужно гораздо болѣе знанія, нежели кормчему. Поэтому онъ склонялся на сторону аристократіи, гдѣ владычествуютъ лучшіе люди, и предпочиталъ спартанское и критское устройство аѳинскому.

Не мудрено, что Сократъ своимъ ученіемъ возстановилъ противъ себя приверженцевъ своевольной демократіи, которая господствовала въ то время въ Аѳинахъ. Но столь же ненавистенъ былъ онъ и защитникамъ старины. Представитель послѣднихъ, Аристофанъ, преслѣдовалъ его злѣйшею сатирою; въ немъ видѣли только перваго изъ софистовъ. Дѣло въ томъ, что выставленное имъ начало было столь же разрушительно для греческой жизни, какъ и ученія софистовъ. Это начало — чисто субъективное. Человѣкъ долженъ руководствоваться въ своей дѣятельности не уставами предковъ, не вѣковымъ порядкомъ, налагающимъ на него извѣстныя гражданскія обязанности, а внушеніями своего разума и своей

совѣсти Правила жизни онъ долженъ черпать изъ самого себя, а такъ какъ руководящій имъ разумъ общій у всѣхъ людей, то эти правила одинаковы для всѣхъ. Живой народный обычай замѣняется отвлеченно-нравственными требованіями, общечеловѣческимъ началомъ. Сократъ — настоящій основатель нравственной философіи. У него впервые нравственная область получила самостоятельное бытіе, какъ выраженіе внутренней, разумной природы человѣка. Но это общечеловѣческое начало не могло вмѣщаться въ тѣсныя рамки греческаго государства, которое естественно должно было оказать ему противодѣйствіе. Казнь Сократа, мудрѣйшаго и добродѣтельнѣйшаго изъ людей, была выраженіемъ этого трагическаго столкновенія двухъ началъ.

Изъ школы Сократа вышли Лакоманы, поклонники спартанскихъ учрежденій среди аѳинской демократіи. Представителемъ ихъ можетъ считаться Ксенофонъ, тотъ ученикъ Сократа, который ближе всѣхъ держался его ученія. Любовь къ аристократіи не исключала у него однакоже уваженія къ монархіи, когда въ ней проявляется мудрость. Въ первомъ извѣстномъ намъ политическомъ сочиненіи, въ романѣ своемъ: ***Киропедія***, или воспитаніе Кира, Ксенофонъ изобразилъ идеалъ мудраго правителя. Онъ хотѣлъ показать, какими способами власть пріобрѣтается и удерживается. Главная сила заключается въ знаніи; оно даетъ побѣду надъ врагами и средства для сохраненія власти. «Я часто думалъ, говоритъ Ксенофонъ, какъ много падаетъ человѣческихъ правленій, демократій, монархій, олигархій и тираній, такъ что если кто либо держится долѣе другихъ, онъ считается мудрымъ и счастливымъ человѣкомъ. А съ другой стороны, я всматривался въ управленіе животными, которые всегда охотно повинуются своимъ пастухамъ, идутъ туда, куда имъ укажутъ, и позволяютъ съ собою дѣлать все что̀ угодно. Нѣтъ примѣра, чтобы стадо возстало на пастуха, между тѣмъ какъ люди скорѣе всего возстаютъ именно на своихъ правителей. Изъ этого я заключилъ, что легче управлять всякими другими животными, нежели людьми. Но когда я вспомнилъ о персидскомъ царѣ Кирѣ, который соединилъ подъ своею властью столько разныхъ народовъ и городовъ, при чемъ всѣ повиновались ему съ величайшею охотою, мнѣ показалось, что управленіе людьми не принадлежитъ къ числу дѣлъ невозможныхъ или даже слишкомъ трудныхъ, если только поступать здѣсь умѣючи. Поэтому я и хотѣлъ изслѣдовать, какими свойствами и какимъ воспитаніемъ Киръ достигъ такого искусства въ управленіи».

Прежде всего, надобно знать среду, въ которой образуется человѣкъ. Ксенофонъ описываетъ учрежденія, подъ которыми выросъ Киръ. Персидскіе законы, говоритъ онъ, въ отличіе отъ тѣхъ, которые существуютъ у другихъ народовъ, имѣютъ въ виду общее благо. Въ другихъ государствахъ, каждому дозволено воспитывать дѣтей по собственному усмотрѣнію; взрослые же могутъ дѣлать все, что хотятъ, съ тѣмъ только, чтобъ они соблюдали общія запрещенія не красть, не убивать, не дѣлать насилій, не оказывать неповиновенія властямъ, и тому подобные уставы; а кто нарушаетъ законъ, тотъ подвергается наказанію. Персидскія учрежденія, напротивъ, имѣютъ въ виду съ самаго начала сдѣлать гражданъ неспособными на какое бы то ни было дурное дѣло. Это достигается тѣмъ, что вся жизнь гражданъ происходитъ на площади, и всѣ ихъ дѣйствія находятся подъ надзоромъ властей. Съ этою цѣлью Персы раздѣлены на четыре разряда, по возрасту; каждая изъ этихъ группъ имѣетъ своихъ начальниковъ. Дѣти получаютъ общее воспитаніе, обучаясь прежде всего правдѣ, затѣмъ благодарности, умѣренности и другимъ добродѣтелямъ. Они тѣмъ легче могутъ всему этому научиться, что видятъ передъ собою примѣры старѣйшихъ. Юноши составляютъ городскую стражу; они исполняютъ приказанія начальниковъ, и часто ходятъ на охоту, которая служитъ лучшимъ приготовленіемъ къ войнѣ. Взрослые люди также занимаются поручаемыми имъ общественными дѣлами, а когда нужно, идутъ на войну. Наконецъ, старики судятъ всѣ дѣла, наказываютъ виновныхъ въ нарушеніи законовъ и выбираютъ всѣхъ должностныхъ лицъ. Не всѣ впрочемъ Персы равно участвуютъ въ этой жизни, ибо не всѣмъ предписано непремѣнно отдавать дѣтей своихъ въ общее воспитаніе. Это дѣлаютъ только богатѣйшіе, которые въ состояніи содержать дѣтей безъ работы. Но къ должностямъ допускаются единственно тѣ, которые получили надлежащее воспитаніе и показали повсюду свои способности. Такимъ образомъ, никто по закону не исключается изъ участія въ правленіи; но пользуются этимъ правомъ только зажиточные и способнѣйшіе. Таково устройство, которое Персы считаютъ наилучшимъ изъ всѣхъ возможныхъ. Очевидно, что Ксенофонъ имѣлъ въ виду главнымъ образомъ спартанскія учрежденія.

Изъ этого воспитанія Киръ выноситъ тѣ качества, которыя дѣлаютъ его способнымъ покорить многочисленные народы и устроить крѣпкое правленіе. Ксенофонъ подробно описываетъ его походы и его образъ дѣйствія относительно товарищей, союзниковъ и враговъ. При этомъ изла-

гается множество военныхъ правилъ, которыя для насъ не имѣютъ интереса. Но въ политическомъ отношеніи любопытны тѣ средства, къ которымъ Киръ прибѣгаетъ, чтобъ упрочить свое владычество. Здѣсь является смѣсь нравственныхъ правилъ съ практическою мудростью, которая указываетъ на степень политической зрѣлости людей того времени.

Образъ дѣйствія Кира различенъ въ отношеніи къ сподвижникамъ и къ покореннымъ народамъ. Для утвержденія власти требуется помощь однихъ и повиновеніе другихъ. Одни — свободные люди, другіе низводятся болѣе или менѣе на степень рабовъ. Окруживъ себя, по восточному обычаю, тѣлохранителями изъ евнуховъ, которые, не имѣя семействъ, болѣе преданы царю, Киръ собираетъ своихъ сподвижниковъ и держитъ имъ рѣчь. Сохраненіе власти, говоритъ онъ имъ, требуетъ отъ людей гораздо бо́льшаго упражненія въ добродѣтели, нежели ея пріобрѣтеніе, ибо взять что нибудь можно одною храбростью, но удержать взятое нельзя безъ умѣренности, безъ самообладанія и безъ значительной степени вниманія къ дѣлу. Кто пользуется бо́льшимъ, нежели другіе, тотъ становится предметомъ зависти и ненависти, особенно со стороны покоренныхъ, у которыхъ отняты блага. Поэтому первое правило политики, чтобы властвующіе были лучше подвластныхъ. Самая надежная стража — быть наилучшимъ во всемъ (*καλὸν καγαθὸν*). Но какъ упражняться въ добродѣтели? Для этого не нужно придумывать нѣчто новое; надобно только держаться старинныхъ учрежденій Персовъ и дѣтей воспитывать въ томъ же духѣ.

Въ отвѣтъ на эту рѣчь, одинъ изъ приближенныхъ Кира, Хрисантъ, убѣждаетъ товарищей прежде всего обратить вниманіе на повиновеніе властямъ, какъ на первое условіе всякаго общаго дѣла. Все гибнетъ, когда каждый тянетъ на свою сторону и хочетъ самъ управлять собою. Напротивъ, когда всѣ повинуются лучшимъ людямъ, предпріятія приводятся къ желанному концу. Даже тѣ государства, въ которыхъ нѣтъ монархіи, лучше всего охраняются повиновеніемъ властямъ. Различіе между свободными и рабами въ этомъ отношеніи должно состоять въ томъ, что одни подчиняются по принужденію, а другіе дѣлаютъ это добровольно, зная, что это хорошо.

Внушая сподвижникамъ подобныя правила, Киръ считалъ необходимымъ самому наблюдать за ихъ исполненіемъ; иначе все могло пойти въ разладъ. Съ этою цѣлью онъ всѣми мѣрами старался, чтобы сподвиж-

ники всегда были у него на виду. Особенно онъ приближалъ къ себѣ тѣхъ, которые отличались передъ остальными; онъ хотѣлъ имѣть въ нихъ всегда вѣрныхъ помощниковъ, зная, что успѣхъ всякаго дѣла зависитъ отъ способности и благонадежности людей, къ нему приставленныхъ. Наконецъ, онъ и самъ подавалъ первый примѣръ добродѣтели, ибо невозможно требовать отъ другихъ того, чего не дѣлаешь самъ; подданные же всегда слѣдуютъ примѣру государя. Собственное поведеніе онъ считалъ даже важнѣйшимъ орудіемъ власти, полагая, что если законы могутъ сдѣлать людей лучшими, то еще скорѣе можетъ достигнуть этой цѣли мудрый властитель, который есть зрящій законъ, способный и установить порядокъ, и смотрѣть за его соблюденіемъ, и наказывать его нарушителей.

Съ добродѣтелью соединяется и практическая предусмотрительность. Для предупрежденія заговоровъ, Киръ старался, чтобъ у его сподвижниковъ было болѣе любви къ нему, нежели другъ къ другу. Съ этою цѣлью онъ привлекалъ къ себѣ людей посылкою кушанья съ своего стола, дарами, учрежденіемъ медицинской помощи для больныхъ. Этими средствами онъ въ преданныхъ ему людяхъ пріобрѣлъ безчисленные глаза и уши, черезъ которые онъ зналъ все, что происходитъ въ государствѣ. А съ другой стороны, онъ учредилъ ристалища и суды, чтобы возбудить въ сподвижникахъ соревнованіе и нѣкоторое взаимное недоброжелательство. Еще болѣе лукаваго искусства является въ отношеніяхъ къ покореннымъ народамъ. Прежде всего, чтобы сдѣлать ихъ безопасными, у нихъ отнято оружіе и запрещены имъ всякіе свободныя упражненія. Затѣмъ, чтобы побѣдители казались имъ величественнѣе, Киръ ввелъ пышный церемоніалъ, роскошь одеждъ, высокія обуви, наконецъ, даже крашеніе глазъ и лицъ. Съ другой стороны однако, онъ старался привязать къ себѣ и подвластныхъ, чтобъ они не сдѣлались орудіями козней и любили бы его болѣе, нежели другъ друга. Постоянно заботясь о низшихъ классахъ, онъ достигъ того, что они, также какъ высшіе, считали его своимъ отцомъ.

Таковы были средства, которыми Киръ утвердилъ свою власть и вмѣстѣ устроилъ крѣпкое государство. Послѣ его смерти, говоритъ Ксенофонъ, Персы отстали и отъ добродѣтели и отъ воинскихъ упражненій. Они предались нечестію, неправдѣ, роскоши и изнѣженности, вслѣдствіе чего страна ихъ открыта для враговъ, и они не могутъ сражаться иначе, какъ съ помощью Грековъ.

Такова сущность перваго, дошедшаго до насъ памятника политической литературы. Въ немъ нѣтъ систематическаго ученія, нѣтъ и глубокихъ взглядовъ, которые бы дѣлали его замѣчательнымъ явленіемъ въ наукѣ; но онъ живо характеризуетъ направленіе тѣхъ людей, которые хотѣли противодѣйствовать софистамъ. Проповѣди своекорыстія, какъ единственной цѣли человѣка, и обученію правиламъ краснорѣчія, дѣйствующаго на чернь, противополагается нравственный порядокъ жизни, какъ первое условіе прочнаго государственнаго устройства. Въ живомъ разсказѣ представляется образецъ совершенно другаго рода, нежели тѣ, которыми софисты развращали увлекающееся юношество. Ксенофонъ не прямо указывалъ Аѳинянамъ на Спарту, но сочетая въ своей фантазіи то, къ чему влекло его убѣжденіе, съ тѣмъ что̀ онъ видѣлъ въ своемъ персидскомъ походѣ, онъ изобразилъ въ своемъ героѣ Спартанца, играющаго роль восточнаго монарха. Во всякомъ случаѣ, въ этомъ сочиненіи мы встрѣчаемся съ живою политическою мыслью.

Другіе ученики Сократа развивали его нравственное ученіе. Указывая на разумъ, какъ на источникъ добродѣтели, Сократъ не опредѣлилъ въ точности, въ чемъ состоитъ послѣдняя. У него встрѣчаются даже противорѣчащія изреченія: то онъ добромъ считаетъ полезное, то онъ полагаетъ высшее благо въ отсутствіи всякихъ нуждъ. Очевидно, что существо добродѣтели должно измѣняться, смотря по тому, которое изъ этихъ двухъ началъ получитъ перевѣсъ. И точно, дѣятельность разума въ приложеніи къ практической жизни можетъ быть двоякаго рода: она можетъ состоять либо въ умномъ пользованіи жизненными благами, либо въ воздержаніи влеченій. Эти двѣ стороны разумной дѣятельности человѣка становятся исходными точками для двухъ противоположныхъ сократическихъ школъ — для Киренаиковъ и Киниковъ. Обѣ вращаются въ области личной нравственности, пренебрегая остальнымъ.

Основатель Киренайской школы — Аристиппъ. Коренное начало его ученія заключается въ присущихъ человѣку чувствахъ удовольствія и страданія. Одно есть легкое движеніе души, другое—сильное; отсутствіе же всякаго движенія безразлично. Къ первому человѣкъ стремится съ самаго дѣтства и достигши его, ничего болѣе не желаетъ; другаго онъ всячески избѣгаетъ. Слѣдовательно, сама природа указываетъ человѣку, чего нужно искать. Разумъ же служитъ ему руководителемъ, не давая ему покоряться влеченіямъ, но научая его, какъ обращать всѣ блага въ свою пользу. Властвуетъ надъ удовольствіями, говорилъ Аристиппъ, не

тотъ, кто отъ нихъ воздерживается, а тотъ кто ими пользуется, не увлекаясь ими, также какъ надъ кораблемъ или конемъ властвуетъ не тотъ, кто ими не пользуется, а тотъ, кто умѣетъ управлять ими, какъ хочетъ.

Требуя господства разума надъ влеченіями, первые Киренаики не возвышались однакоже къ общей системѣ блаженства. Они утверждали, что само по себѣ желательно то или другое отдѣльное удовольствіе, общее же блаженство желательно не само по себѣ, а единственно для тѣхъ частныхъ удовольствій, изъ которыхъ оно составляется. Мы должны заботиться только о настоящемъ мгновеніи, которое одно намъ принадлежитъ, тогда какъ прошедшее и будущее отъ насъ ускользаютъ. Полное счастіе даже невозможно для человѣка, ибо самое удовольствіе проистекаетъ изъ потребности, то есть изъ страданія, слѣдовательно имѣетъ причину непріятную. Такимъ образомъ, въ жизни хорошее перемѣшивается съ дурнымъ. Мудрый не всегда бываетъ счастливъ, также какъ безумный не всегда бываетъ несчастливъ, а только большею частію. Лучшее правило: избѣгать излишняго. Мудрый не увлекается страстями, не завидуетъ, не влюбляется, не имѣетъ предразсудковъ, ибо все это порожденіе пустаго мнѣнія; но онъ страдаетъ и боится, ибо это проистекаетъ отъ природы. Справедливое и прекрасное Киренаики также считали произведеніемъ не природы, а закона и обычая. Однако мудрый ничего не дѣлаетъ противозаконнаго, ибо за это положены наказанія, а онъ соображается съ мнѣніями людей. Но само по себѣ, даже и то, что называется дурнымъ дѣломъ, можетъ приносить удовольствіе, а потому быть добромъ. Отъ общественныхъ дѣлъ мудрый уклоняется: «я выбралъ средній путь, говорилъ Аристиппъ, не черезъ власть и не черезъ рабство, а черезъ свободу, которая скорѣе всего ведетъ къ блаженству».

Этимъ ограничивалось ученіе Киренаиковъ. Причины же удовольствій и страданій они считали недоступными человѣческому пониманію: мы можемъ сказать навѣрное, что ощущаемъ бѣлизну или сладость, но что причина нашего ощущенія въ самомъ дѣлѣ бѣлое или сладкое, этого мы сказать не можемъ.

Очевидно, что эта теорія разумнаго наслажденія, или такъ называемый евдаймонизмъ, близко подходила къ софистикѣ. Киренаики отправлялись отъ владычества разума надъ влеченіями, но главною цѣлью человѣка они поставляли все таки удовлетвореніе влеченій. Это неизбѣжно должно было вести ихъ къ смѣшенію началъ нравственныхъ и матеріальныхъ.

Односторонность въ пониманіи ученія Сократа сближала ихъ съ противниками этого ученія. Они брали изъ школы Сократа тотъ элементъ, который наиболѣе совпадалъ съ софистикой. Но вслѣдствіе этого, теорія наслажденія должна была пасть на внутреннемъ противорѣчіи своихъ началъ. Изъ позднѣйшихъ Киренаиковъ, Ѳеодоръ отрицалъ уже удовольствіе и страданіе; цѣлью человѣческой жизни онъ ставилъ нѣчто болѣе общее: радость и печаль, одну проистекающую отъ мудрости, другую отъ безумія. Истинное благо, по его ученію, заключается въ мудрости и правдѣ; противоположное тому есть зло, удовольствіе же и страданіе составляютъ нѣчто среднее между обоими. Здѣсь разумный элементъ беретъ верхъ надъ влеченіями. Гегезій, напротивъ, продолжалъ считать удовольствіе и страданіе основными началами всей человѣческой дѣятельности, но у него они теряли уже всякое объективное значеніе. Онъ утверждалъ, что ничто не имѣетъ цѣны само по себѣ, а все относительно: рѣдкость, новость, пресыщеніе дѣлаютъ вещи совершенно различными для людей. Самая жизнь не имѣетъ цѣны; мудрый ею не дорожитъ и точно также желаетъ смерти. Мудрый, говорилъ онъ, во всемъ имѣетъ въ виду только себя, ибо считаетъ себя выше всѣхъ, и все, что онъ можетъ получить, ничто въ сравненіи съ тѣмъ, что онъ можетъ дать.

Въ этой проповѣди одинокаго эгоизма Киренайская школа совпадала съ другою, совершенно противоположною, съ школою Киниковъ. Основатель послѣдней Антисѳенъ, знаменитѣйшій представитель Діогенъ. Киники полагали добродѣтель единственно въ дѣятельности разума, отрицая все внѣшнее. Разумъ, говорили они, надежнѣйшая стѣна, которая не сокрушается и не предаетъ. Удовольствіе же не только не благо, а напротивъ зло, котораго слѣдуетъ избѣгать. Презрѣніе къ удовольствію само доставляетъ высшее наслажденіе, гораздо большее, нежели все, что могутъ доставить внѣшніе предметы. «Когда я хочу наслаждаться, говорилъ Антисѳенъ, я не покупаю почестей на площади, а беру ихъ изъ души». Терпѣливо переносить нужду приноситъ гораздо болѣе удовольствія, нежели пользоваться дарами честолюбія. Поэтому Киники презирали богатство, славу и знатность; они поставляли себѣ цѣлью не нуждаться ни въ чемъ, говоря, что это одно уподобляетъ человѣка Божеству. Чтобы достигнуть такого блаженнаго состоянія, по ихъ ученію, нужна только сократическая сила, то есть сила нравственная, добродѣтель. Самую науку они считали дѣломъ второстепеннымъ, ограничивая потребность знанія тѣмъ, что нужно для добродѣтельной жизни. Изъ этого отрицанія

всего внѣшняго проистекаетъ внутренняя свобода человѣка, которую Киники ставили выше всего. Мудрый самъ въ себѣ носитъ и законъ. Онъ живетъ не по людскимъ обычаямъ, а слѣдуя добродѣтели, то есть разуму. Ему позволительно даже и то, что запрещается условными человѣческими постановленіями, напримѣръ похитить, когда нужно, священные предметы или ѣсть человѣческое мясо. Киники отвергали и бракъ, признавая, что жены и дѣти должны быть общія. Наконецъ, и политическая жизнь естественно должна была потерять для нихъ всякое значеніе. Мудрый, по ихъ понятіямъ, не стѣсняется предѣлами отдѣльныхъ государствъ. Единственное правильное государство, говорилъ Діогенъ, то, которое установлено въ цѣлой вселенной. Себя самого онъ называлъ космополитомъ. Также мало пощады находили у нихъ и народныя вѣрованія. Многобожіе они считали предразсудкомъ, утверждая, что въ мірѣ владычествуетъ единое Божество, котораго нельзя изобразить, ибо оно ни кому не подобно.

Такимъ образомъ, изъ двухъ противоположныхъ направленій, вышедшихъ изъ школы Сократа, каждое доводило до крайности одинъ изъ элементовъ, изъ которыхъ слагается отношеніе человѣка къ внѣшнему міру: одно—элементъ внутренней, нравственной свободы, дающей человѣку возможность отрѣшаться отъ всего внѣшняго; другое — элементъ внѣшняго проявленія этой свободы въ господствѣ надъ міромъ, въ усвоеніи себѣ внѣшнихъ благъ. Оба ограничивали нравственное начало чисто личною областью. Отправляясь отъ явленій субъективнаго духа, они не возвышались къ общей нравственной системѣ, обнимающей отношенія всѣхъ людей между собою. Поэтому ни то ни другое не могло идти далѣе эгоизма.

Наконецъ, была еще третья школа учениковъ Сократа, Мегарики, которые развивали идеальную сторону его ученія. Они старались опредѣлить, въ чемъ состоитъ истинная сущность вещей и находили ее въ безтѣлесныхъ идеяхъ; все же видимое, внѣшнее, матеріальное они отрицали, видя въ немъ не истинное бытіе, а только вѣчно измѣняющійся процессъ. Это послѣднее положеніе они доказывали на разные лады, прибѣгая къ весьма замысловатымъ діалектическимъ пріемамъ. Вслѣдствіе этого, ихъ называли также еристиками или спорщиками. Что касается до идей, то они приводили ихъ къ единой, неподвижной, вѣчно себѣ подобной сущности. Это и есть добро, которое едино, хотя и называется многими именами: мыслью, разумомъ, Богомъ.

Это ученіе объ идеяхъ и о добрѣ, какъ высшей идеѣ, сдѣлалось исходною точкою для новаго направленія философіи. Сократъ и его ближайшіе послѣдователи, отправляясь отъ самопознанія, отъ разума, присущаго человѣку, ограничивались наблюденіями надъ внутреннею жизнью субъекта. Внѣшнія, видимыя явленія оставались чуждыми ихъ міросозерцанію, какъ область противоположная человѣку, не осмысленная, не возведенная въ общую, разумную систему. Мегарики дошли до болѣе объективнаго понятія объ идеяхъ, но ихъ идеи оставались также чуждыми внѣшнему міру, неподвижными и недѣятельными, какъ чистыя произведенія разума. Надобно было поставить ихъ не въ отрицательное, а въ положительное отношеніе къ внѣшнимъ явленіямъ; отъ этого зависѣлъ дальнѣйшій ходъ философіи. Разумная система мірозданія могла возникнуть только изъ сочетанія противоположныхъ направленій мысли, которыя высказались въ софистахъ и въ Сократѣ. Но это можно было сдѣлать не опытнымъ путемъ, а единственно умозрѣніемъ, ибо умозрѣніе одно въ состояніи постигнуть разумную связь противоположныхъ элементовъ и сочетать ихъ въ одно гармоническое цѣлое. Надобно было слѣдовательно отъ реализма перейти къ раціонализму. Это и сдѣлалъ величайшій изъ учениковъ Сократа—Платонъ.

ТРЕТІЙ ПЕРІОДЪ.

1. ПЛАТОНЪ.

Платонъ въ основаніе своей системы положилъ разумныя идеи, но онѣ уже не являются у него неподвижною, единою въ себѣ сущностью, какъ у Мегариковъ, а имѣютъ отношеніе къ внѣшнему міру. Всѣ вещи имъ причастны; все строится по ихъ образцу. Онѣ живутъ въ отдѣльныхъ предметахъ, какъ общее въ частномъ, какъ единое въ различномъ. Это отношеніе проистекаетъ изъ самаго существа разумной идеи, которая въ себѣ самой содержитъ противоположныя опредѣленія: единое является вмѣстѣ и многимъ, а многое единымъ. На это указываетъ діалектика,

которую Платонъ развиваетъ въ знаменитомъ разговорѣ своемъ: Парменидъ. Все мірозданіе представляется такимъ образомъ смѣшаннымъ изъ противоположныхъ началъ, изъ общаго и частнаго, изъ идей и матеріи, изъ границы и безграничнаго. Высшая же идея, къ которой сводятся всѣ остальныя, которая производитъ всеобщую гармонію, есть Добро, конечная цѣль всего сущаго. Это и есть Богъ, владычествующій въ мірѣ и устрояющій его по разумнымъ цѣлямъ.

Добро существуетъ и въ природѣ, но преимущественно оно выражается въ человѣкѣ, причастномъ разуму и способномъ сознавать вѣчныя идеи. Въ области же человѣческихъ отношеній высшимъ осуществленіемъ идеи добра является государство, ибо оно представляетъ совершенный организмъ, въ который отдѣльныя лица входятъ, какъ члены. Поэтому политика составляетъ вѣнецъ философіи. Платонъ изложилъ свое политическое ученіе главнымъ образомъ въ двухъ разговорахъ: ***Республика*** или ***Государственное устройство*** (πολιτέια) и ***Законы*** (νόμοι). Онъ написалъ еще разговоръ подъ названіемъ: ***Политикъ*** и начало политическаго романа: ***Критій*** или ***Атлантида***; но они имѣютъ второстепенное значеніе.

Въ Республикѣ Платонъ чертитъ изображеніе идеальнаго государства, выражающаго въ себѣ вѣчныя идеи правды и добра. Это первая такъ называемая утопія, описаніе политическаго устройства не только несуществующаго, но и невозможнаго. Идеализмъ является здѣсь во всей своей исключительности, отрицая самостоятельность всѣхъ другихъ жизненныхъ элементовъ. Поэтому подобный общественный бытъ остается всегда неосуществимымъ.

Разговоръ начинается съ вопроса: что такое правда или справедливость? Опровергнувъ софистическія ученія, которыя были въ то время въ ходу, Платонъ приступаетъ къ изслѣдованію самаго понятія правды. Чтобы опредѣлить его, надобно идти аналитическимъ путемъ, разобрать различныя добродѣтели человѣка и отыскать между ними правду. Но Сократъ, главное дѣйствующее лице въ разговорѣ, находитъ болѣе удобнымъ отъ отдѣльнаго человѣка возвыситься къ государству, ибо государство, говоритъ онъ, представляетъ тоже устройство, что и единое лице, только въ болѣе крупныхъ размѣрахъ. Поэтому слѣдуетъ начертать образецъ хорошо устроеннаго государства, въ которомъ можно найти правду; тогда понятіе выяснится само собою.

Изъ какихъ же частей состоитъ государство?

Прежде всего, люди соединяются въ общества для удовлетворенія своихъ потребностей. Отдѣльный человѣкъ не въ состояніи доставить себѣ все нужное для жизни; ему необходима помощь другихъ. Поэтому первое что слѣдуетъ имѣть въ государствѣ, это—достаточное количество людей, удовлетворяющихъ физическимъ потребностямъ: земледѣльцевъ, ремесленниковъ, купцовъ и т. д. Между ними должно господствовать раздѣленіе труда, ибо каждый родится съ извѣстнымъ дарованіемъ и дѣлаетъ лучше то, чѣмъ занимается постоянно. Необходимо слѣдовательно, чтобы каждый ограничивался своимъ дѣломъ.

Въ новыхъ европейскихъ обществахъ этотъ классъ составляетъ массу населенія; онъ пріобщается и къ политическимъ правамъ. Но въ глазахъ Грековъ, это не болѣе, какъ низшее сословіе, едва достойное названія гражданъ; оно погружено въ матеріальную работу и назначено къ удовлетворенію низшихъ потребностей человѣка. Упомянувъ о немъ, Платонъ совершенно оставляетъ его въ сторонѣ, и переходитъ къ другому классу, къ защитникамъ государства или воинамъ. Они составляютъ собственно гражданъ; на нихъ сосредоточивается все вниманіе философа.

Воины должны обладать противоположными качествами: они должны соединять въ себѣ храбрость противъ враговъ съ кротостью въ отношеніи къ согражданамъ. Такого сочетанія можно достигнуть только тщательнымъ воспитаніемъ и особеннымъ образомъ жизни. Сознавая, что благосостояніе государства прежде всего зависитъ отъ нравовъ народа, Платонъ подробно излагаетъ систему воспитанія, основанную, по греческому обычаю, на музыкѣ и гимнастикѣ. Каждое изъ этихъ искусствъ развиваетъ одно изъ противоположныхъ свойствъ человѣческой души. Гимнастика, упражняя тѣло, придавая ему силу и ловкость, возбуждаетъ въ человѣкѣ храбрость; музыка, напротивъ, дѣйствуя на чувство, смягчаетъ душу. Съ музыкою соединяются и пѣсни, которыя должны внушать юношеству нравственныя начала. Все это подробно опредѣляется закономъ, и всякое нововведеніе строго воспрещается. Поэты, которые пишутъ подъ вліяніемъ вдохновенія и часто представляютъ картины, не соотвѣтствующія ни нравственнымъ требованіямъ, ни истиннымъ понятіямъ о Божествѣ, изгоняются Платономъ изъ его государства.

Воспитанные такимъ образомъ воины живутъ въ полномъ коммунизмѣ. У нихъ нѣтъ ни частной собственности, ни женъ, ни дѣтей. Все должно быть общее, чтобы не было у гражданъ частныхъ интересовъ, возбуждающихъ между ними взаимную вражду. Государство, какъ единое тѣло, дол-

жно жить единою жизнью, такъ чтобы каждый думалъ и чувствовалъ тоже, что другіе. Женщины должны получать такое же воспитаніе, какъ и мущины, имѣть тѣже занятія, вести одинакій образъ жизни. Для оправданія такого полнаго уравненія половъ, Платонъ ссылается на примѣръ животныхъ, у которыхъ самки не отличаются образомъ жизни отъ самцовъ. Уничтоженіе всей частной жизни, всѣхъ личныхъ интересовъ конечно лишаетъ человѣка многихъ удовольствій; но хорошо воспитанные воины, говоритъ Платонъ, находятъ свое счастіе не въ матеріальныхъ наслажденіяхъ, а въ исполненіи своего назначенія. Законодатель, при устройствѣ государства, долженъ имѣть въ виду не пользу частей, а единственно благо цѣлаго, отъ котораго зависитъ и счастіе членовъ.

Изъ воиновъ выдѣляются наконецъ правители, старшіе годами и обладающіе высшею способностью. Они должны быть не многочисленны, ибо мудрость составляетъ достояніе немногихъ. Они должны съ дѣтства пройти черезъ цѣлый рядъ испытаній и показать себя образцами всѣхъ добродѣтелей. Имъ ввѣряется неограниченная власть въ государствѣ, которымъ они правятъ, охраняя законы и слѣдя за гражданами отъ самаго ихъ рожденія до смерти. Прежде всего, ихъ вниманіе обращается на возникающія вновь поколѣнія. Не смотря на общеніе женъ, половое сожительство не предоставляется случайности, но ставится подъ надзоръ правителей. Они заботятся о томъ, чтобы всегда были дѣти въ нужномъ количествѣ, и чтобы сохранялась порода, способная поддерживать государство. Съ этою цѣлью соединяются преимущественно мущины и женщины съ отличными качествами, а дѣти съ дурнымъ сложеніемъ удаляются или уничтожаются. Правители завѣдываютъ и воспитаніемъ гражданъ; они же наконецъ назначаютъ каждому подобающее ему мѣсто и занятіе въ государствѣ, разбирая душевныя свойства дѣтей и распредѣляя ихъ по сословіямъ. Ибо, хотя въ государствѣ, составляющемъ единое тѣло, всѣ должны считаться братьями, однако каждый имѣетъ свои свойства и свое призваніе. Божество примѣшиваетъ золото въ души предназначенныхъ къ правленію, серебро въ души воиновъ, мѣдь и желѣзо въ души ремесленниковъ и работниковъ. Поэтому они составляютъ отдѣльныя сословія, изъ которыхъ каждое имѣетъ свое назначеніе въ цѣломъ, и всѣ являются членами единаго организма.

Устроенное такимъ образомъ государство представляетъ образецъ всѣхъ добродѣтелей, которыхъ, по древнему ученію, четыре: мудрость (σοφία) живетъ въ правителяхъ, храбрость (ανδρεία) въ воинахъ, умѣ-

ренность (σωφροσύνη) въ низшемъ сословіи, которое подчиняется руководству высшихъ, наконецъ надъ всѣмъ царитъ правда (δικαιοσύνη), источникъ и связь остальныхъ добродѣтелей. Она состоитъ въ томъ, чтобы каждый дѣлалъ свое (τὰ αὐτοῦ πράττειν), то есть въ распредѣленіи дѣятельности въ цѣломъ союзѣ сообразно съ назначеніемъ каждаго. Это составляетъ существо правды и въ отдѣльномъ человѣкѣ, который, также какъ государство, состоитъ изъ трехъ частей, каждая съ своимъ назначеніемъ и съ своею добродѣтелью. Въ головѣ живетъ мудрость, въ сердцѣ храбрость; въ низшихъ частяхъ тѣла, откуда исходятъ чувственныя влеченія, источникъ удовольствія и страданія, должна владычествовать умѣренность, которая заключается въ покорности влеченій разуму; наконецъ правда охраняетъ должное отношеніе этихъ трехъ частей и такимъ образомъ установляетъ въ человѣкѣ единство и гармонію.

Если мы сравнимъ эти четыре добродѣтели съ означенными выше элементами всякаго общественнаго устройства, то увидимъ, что мудрость соотвѣтствуетъ разуму и закону, храбрость силѣ и власти, умѣренность, воздерживающая многообразныя личныя влеченія, разумной свободѣ, наконецъ правда — идеѣ, сочетающей всѣ элементы въ одно цѣлое.

Итакъ, по ученію Платона, государство, какъ и отдѣльное лице, образуетъ полный организмъ съ разнообразными членами, изъ которыхъ каждый имѣетъ свое назначеніе, и которые всѣ связываются въ одно тѣло господствомъ правды. Установленіе этой гармоніи составляетъ цѣль и благо всего союза. Все является въ немъ проникнутымъ единою идеею, которая и есть высшее добро въ человѣкѣ.

Но какъ установить въ государствѣ подобный порядокъ? Какимъ путемъ можно достигнуть такого идеальнаго совершенства? На это есть одно средство: надобно, чтобы правителями были философы. Одинъ философъ имѣетъ въ виду не случайные, преходящіе интересы, а неизмѣнные законы, вѣчныя истины, которыя однѣ могутъ дать твердыя основанія государственному устройству. Созерцая добро самосущее, онъ по этому идеалу чертитъ свое законодательство, соображая его съ тѣмъ, что можетъ выносить человѣкъ. Но для этого необходимо съ другой стороны, чтобы души будущихъ гражданъ были предварительно превращены въ чистыя доски, способныя воспринять черты совершеннаго идеала. Этого можно достигнуть, если въ какомъ либо изъ греческихъ городовъ явится тиранъ, обладающій неограниченною властью, но любящій мудрость. Онъ отдѣлитъ всѣхъ дѣтей ниже десятилѣтняго возраста и дастъ имъ воспи-

таніе, которое сдѣлаетъ ихъ способными быть гражданами образцоваго государства.

Идеальная форма правленія, гдѣ владычествуетъ мудрость, можетъ слѣдовательно быть либо аристократическая, либо монархическая, смотря по тому, принадлежитъ ли сознаніе высшихъ идей немногимъ или одному. Но дѣйствительность представляетъ отклоненія отъ этого идеала; отсюда разнообразіе существующихъ политическихъ учрежденій. Платонъ исчисляетъ четыре такихъ отклоненія и изображаетъ ихъ въ преемственномъ порядкѣ, обозначающемъ путь постепеннаго паденія государственнаго устройства. Первая форма, ближайшая къ идеальному образцу, есть *тимократія*, гдѣ господствуетъ уже не мудрость, а честолюбіе. Это — правленіе, сходное съ спартанскимъ. Оно образуется изъ аристократіи или совершенной формы, когда отъ невниманія правителей, и вслѣдствіе упадка, неизбѣжно постигающаго все человѣческое, распредѣленіе гражданъ по сословіямъ не совершается уже сообразно съ ихъ природою, но золото и серебро перемѣшиваются съ мѣдью и желѣзомъ. Тогда нарушается гармонія, и возгорается вражда между сословіями. Послѣ долгихъ смутъ, сильнѣйшіе и храбрѣйшіе подчиняютъ себѣ остальныхъ, подѣляютъ себѣ земли и обращаютъ согражданъ въ работниковъ и рабовъ. Въ такомъ государствѣ господствуютъ сила и храбрость; здѣсь военныя качества преобладаютъ надъ другими, развивается честолюбіе, а за стремленіемъ къ власти рождается и стремленіе къ богатству. Но послѣднее ведетъ тимократію къ погибели. Накопленіе имущества въ рукахъ немногихъ производитъ чрезмѣрное обогащеніе однихъ рядомъ съ обѣднѣніемъ другихъ. Деньги становятся мѣриломъ почестей и вліянія на общественныя дѣла; бѣдные исключаются изъ участія въ политическихъ правахъ, вводится цензъ, и правленіе изъ тимократіи превращается въ *олигархію*, гдѣ властвуютъ богатые. Здѣсь господствуютъ уже низшія стремленія человѣка; алчность проявляется всюду. Однако существуетъ еще нѣкоторая умѣренность, ибо правители заботятся о сохраненіи пріобрѣтеннаго и воздерживаютъ низшихъ отъ своеволія. Но правленіе вручается людямъ не по достоинству, а по богатству; поэтому оно всегда дурно. При общемъ стремленіи къ стяжанію, каждый получаетъ право распоряжаться своимъ имуществомъ, какъ ему угодно; а вслѣдствіе этого развивается пролетаріатъ, съ цѣлымъ роемъ праздныхъ честолюбцевъ и корыстолюбцевъ, которые хотятъ поживиться на общій счетъ. Государство раздѣляется на два противоположныхъ лагеря, на богатыхъ и бѣд-

ныхъ, враждующихъ между собою. Наконецъ, борьба партій ведетъ олигархію къ паденію. Бѣдные, будучи многочисленнѣе своихъ соперниковъ, одолѣваютъ, и вмѣсто олигархіи установляется *демократія*. Здѣсь господствуетъ уже неограниченная свобода. Каждый считаетъ себѣ все позволеннымъ; въ государствѣ водворяется полная безурядица. Сдержанныя прежде страсти и желанія выступаютъ во всей своей необузданности: наглость, анархія, распутство, безстыдство владычествуютъ въ обществѣ. Въ правленіе возводятся люди, которые льстятъ толпѣ; исчезаетъ уваженіе къ власти и закону; дѣти равняютъ себя родителямъ, ученики наставникамъ, рабы господамъ. Наконецъ, самый избытокъ свободы подрываетъ ея основы, ибо одна крайность вызываетъ другую. Народъ преслѣдуетъ всякаго, кто возвышается надъ толпою, богатствомъ, знатностью или способностями. Отсюда новые, безпрерывные раздоры. Богатые составляютъ заговоры, чтобъ защитить свое достояніе, а народъ ищетъ себѣ вождя. Послѣдній мало по малу забираетъ власть въ свои руки; онъ окружаетъ себя наемными тѣлохранителями и наконецъ уничтожаетъ всѣ народныя права и становится тираномъ. *Тиранія* — худшій изъ всѣхъ образовъ правленія. Здѣсь господствуетъ безумная и безмѣрная страсть, которая прибѣгаетъ ко всѣмъ средствамъ для своего удовлетворенія. Тиранъ долженъ совершать безпрерывныя злодѣйства, чтобъ утолить свои желанія и избавиться отъ всѣхъ, кто можетъ ему вредить. Онъ ищетъ опоры въ рабахъ и въ людяхъ самаго низкаго свойства, потому что только въ себѣ подобныхъ онъ находитъ преданность. Между тѣмъ, онъ долженъ поддерживать безпрерывныя смуты и войны, чтобы народъ всегда чувствовалъ потребность предводителя.

Таково постепенное отклоненіе образовъ правленія отъ идеала. Порядокъ перехода одной политической формы въ другую впервые, сколько намъ извѣстно, очерченъ Платономъ. Конечно, выведенному имъ закону нельзя придавать безусловнаго значенія. Аристотель справедливо замѣчаетъ, что нерѣдко перемѣны происходятъ иначе. Если мы взглянемъ на ходъ развитія греческой жизни, то увидимъ, что здѣсь аристократія большею частію переходила въ демократію черезъ тиранію. Но отчасти и въ Греціи, а еще болѣе въ Римѣ, переходною формою является правленіе, основанное на цензѣ, то которое Платонъ называетъ олигархіею, и которое въ сущности представляетъ смѣшеніе аристократическихъ началъ съ демократическими. Возникновеніе же тиранiи изъ необузданной демократіи — явленіе довольно обыкновенное во всѣ эпохи. Во всякомъ случаѣ,

мы видимъ у Платона мастерское изображеніе различныхъ образовъ правленія въ томъ видѣ, въ какомъ они существовали въ его время. Ширина историческаго взгляда соединяется здѣсь съ глубокимъ психологическимъ анализомъ общества.

На совершенно иную точку зрѣнія становится Платонъ въ Разговорѣ о Законахъ, сочиненіи, которое писано имъ уже въ глубокой старости и повидимому даже не совсѣмъ обработано. Въ Республикѣ онъ старался изобразить идеалъ совершеннаго государства; здѣсь, напротивъ, онъ описываетъ устройство, наиболѣе приспособленное къ дѣйствительности. Тамъ господствовало полное единство; здѣсь является сочетаніе противоположныхъ началъ въ одно гармоническое цѣлое.

Это устройство Платонъ считаетъ вторымъ послѣ совершеннаго государства. Однако это не тимократія, которая въ Республикѣ выставлялась ближайшимъ отклоненіемъ отъ идеала. Разговоръ о Законахъ начинается, напротивъ, съ критики политическихъ учрежденій Крита и Спарты. Главная цѣль ихъ — развитіе военной силы и храбрости; между тѣмъ, законодатель долженъ имѣть въ виду не одну только добродѣтель, а всѣ въ совокупности. Цѣль государства должна состоять въ счастіи всей человѣческой жизни, въ которой первое мѣсто занимаютъ блага душевныя, второе тѣлесныя, а третье внѣшнія или богатство. Въ Законахъ Платонъ, отступая отъ прежней системы, ставитъ даже храбрость на послѣднемъ мѣстѣ въ ряду добродѣтелей. Первенство принадлежитъ мудрости; за нею слѣдуетъ умѣренность; изъ смѣшенія этихъ двухъ началъ съ храбростью рождается правда, которая занимаетъ уже третье мѣсто, и наконецъ четвертое остается храбрости. И здѣсь впрочемъ Платонъ утверждаетъ, что совершенное соединеніе всѣхъ добродѣтелей лучше всего достигается такимъ государственнымъ устройствомъ, гдѣ все между гражданами обще, и жены, и дѣти и имущество, гдѣ самое названіе собственности неизвѣстно, такъ что политическое тѣло представляетъ полнѣйшее единство всѣхъ частей. Но въ дѣйствительности можно только приближаться къ этому идеалу. Для этого лучше всего взять образъ правленія смѣшанный изъ двухъ противоположныхъ, отъ которыхъ рождаются всѣ остальные, именно изъ монархіи и демократіи. Каждая изъ этихъ политическихъ формъ, взятая отдѣльно, склонна доводить свое одностороннее начало до крайности, первая начало власти, вторая начало свободы. Между тѣмъ, для государства не можетъ быть ничего вреднѣе, какъ избытокъ силы въ какомъ бы то ни было правительствѣ. Расширяясь безмѣрно, власть

подрываетъ собственныя основы и идетъ къ погибели. Платонъ приводитъ въ примѣръ съ одной стороны персидскую монархію, которая пришла къ упадку отъ избытка деспотизма, съ другой стороны аѳинскую демократію, которая была крѣпка, пока имѣла сдержки, и подверглась полному разстройству, какъ скоро свобода перешла въ необузданное своеволіе. Политическая мудрость состоитъ въ умѣніи себя воздерживать; поэтому монархія должна быть ограничена свободою гражданъ, демократія усиленіемъ власти. Тогда только въ государствѣ будутъ господствовать умѣренность, согласіе и мудрость.

Эти глубокія мысли остаются вѣрными до нашего времени; на нихъ зиждется вся теорія конституціонной монархіи. Но для Платона неясно было значеніе монархическаго элемента въ государствѣ. Вся греческая жизнь развивалась въ республиканской формѣ. Поэтому, не смотря на выставленныя имъ начала, то государственное устройство, которое онъ описываетъ въ Законахъ, представляетъ смѣшеніе демократіи не съ монархіею, а съ олигархіею или аристократіею. Господство свободы умѣряется здѣсь установленіемъ ценза и сложною системою выборовъ.

Хотя это новое государство не должно представлять собою такое полное единство, какъ первое, однако и здѣсь все направляется и приводится къ общей цѣли, которая проникаетъ всѣ отношенія. Гражданинъ принадлежитъ не столько себѣ, сколько государству. Тоже начало прилагается и къ дѣтямъ и къ собственности. Законъ входитъ во всѣ подробности жизни, опредѣляя мельчайшія обстоятельства. Въ домашнемъ быту, говоритъ Платонъ, нерѣдко происходятъ повидимому ничтожныя перемѣны; но составляя отступленіе отъ цѣлей законодателя, онѣ ведутъ къ нарушенію порядка, а потому къ постепенному паденію государства, ибо политическое устройство держится преимущественно нравами. Платонъ понималъ впрочемъ невозможность все установить предписаніемъ; поэтому законъ, по его мнѣнію, долженъ дѣйствовать и совѣтомъ. Съ этою цѣлью, каждому закону должно предшествовать введеніе, заключающее въ себѣ наставленія гражданамъ на счетъ жизни добродѣтельной и согласной съ государственною пользою. Такимъ способомъ съ силою соединяется убѣжденіе. Платонъ понималъ также, что не все, что онъ совѣтуетъ ввести, можетъ быть вездѣ исполнено на дѣлѣ; но въ теоріи, говоритъ онъ, слѣдуетъ имѣть въ виду наилучшее, а затѣмъ въ жизни можно оставить въ сторонѣ то, что оказывается неприложимымъ.

Государство, которому предполагается дать наилучшіе законы, должно быть удалено отъ прибрежья, ибо торговля ведетъ къ богатству и роскоши, а сношенія съ иностранцами развращаютъ нравы. Количество народонаселенія должно бытъ достаточно для защиты и не довольно велико, чтобы затруднить сохраненіе порядка. Платонъ опредѣляетъ его въ 5040 семействъ, число наиболѣе удобное для дѣленій. Правители принимаютъ мѣры, чтобы это количество никогда не увеличивалось и не уменьшалось, поощряя или воздерживая дѣторожденіе; въ случаѣ же избытка населенія, лишніе высылаются въ колоніи. Каждое семейство получаетъ по жребію извѣстный участокъ земли, раздѣленный на двѣ части, одна ближе къ городу, другая на окраинѣ государства; послѣднее для того, чтобы каждый имѣлъ живѣйшій интересъ въ защитѣ границъ. Точно также всякое семейство получаетъ два дома, одинъ въ центрѣ города, другой на краю. Въ государствѣ нѣтъ уже полнаго коммунизма, какъ въ идеальномъ устройствѣ; однако частная собственность стѣсняется всѣми мѣрами. Участки должны считаться принадлежащими не столько гражданамъ, сколько государству; отчужденіе ихъ не допускается. Для того, чтобы количество очаговъ оставалось всегда неизмѣннымъ, наслѣдуетъ одинъ изъ сыновей, по назначенію отца; прочіе же дѣти мужскаго пола усыновляются бездѣтными. Дочери вовсе не получаютъ приданаго, и если онѣ остаются единственными наслѣдницами отцовскаго участка, онѣ выдаются замужъ за бѣдныхъ. Ограничивая такимъ образомъ недвижимое имущество гражданъ, законъ не допускаетъ и чрезмѣрнаго увеличенія движимаго. Золото и серебро совершенно изгоняются изъ государства, чтобъ устранить побужденіе къ тяжбамъ и къ неправедному стяжанію. Такъ какъ вообще крайности богатства и бѣдности ведутъ къ возмущеніямъ, то установляется средній размѣръ имущества, назначеніемъ высшаго и низшаго предѣловъ. Низшею нормою служитъ доставшійся по жребію участокъ земли, который долженъ быть у всякаго, даже у бѣднѣйшаго. Высшая же норма опредѣляется въ четверо противъ первоначальнаго участка, и затѣмъ излишнее отбирается въ пользу государства. Сообразно съ этимъ, граждане раздѣляются на четыре класса, которые служатъ основаніемъ для распредѣленія податей и почестей. Платонъ требуетъ, чтобы то и другое совершалось пропорціонально состоянію; ибо равенство между неравными, говоритъ онъ, установляется посредствомъ пропорціи, отклоненіе же отъ этого начала порождаетъ смуты. Вообще, равенство бываетъ двоякаго рода: одно—числительное, которое установить

легко, предоставляя все жребію, другое—истинно пропорціональное, которое и составляетъ сущность правды. Платонъ даетъ здѣсь иное опредѣленіе правды, нежели то, которое мы видѣли въ Республикѣ. Въ Законахъ, правда опредѣляется, какъ равное воздаяніе неравнымъ, сообразно съ ихъ природою. Мы увидимъ у Аристотеля дальнѣйшее развитіе этихъ мыслей.

Выборъ правителей предполагаемаго государства опредѣляется однако не однимъ цензомъ; здѣсь принимается во вниманіе и начало свободы, такъ какъ правленіе должно представлять сочетаніе противоположныхъ элементовъ. Способы избранія установляются различные для разныхъ должностей. Первая власть въ государствѣ—хранители законовъ. Они выбираются всѣми носящими оружіе, сложнымъ способомъ: сначала избираются 300 человѣкъ, потомъ изъ нихъ 100, и наконецъ изъ послѣднихъ 37. Вторая должность—военачальники, которые также избираются воинами: высшіе по предложенію хранителей законовъ, низшіе по предложенію высшихъ. Затѣмъ слѣдуетъ Сенатъ, состоящій изъ 360 членовъ, по 90 изъ каждаго класса. И здѣсь опять избираютъ всѣ, но для высшихъ классовъ полагается пеня за неявку, съ цѣлью усилить ихъ участіе въ дѣлахъ, низшіе же, съ нѣкоторыми впрочемъ видоизмѣненіями, освобождаются отъ такого понужденія. Сперва выбираются кандидаты въ сенаторы, затѣмъ изъ нихъ двойной комплектъ членовъ, и наконецъ уже изъ послѣднихъ половина берется по жребію. Эта сложная система имѣетъ опять въ виду сочетать противоположныя начала. Подобно этому выбираются и другіе сановники: астиномы или надзиратели за городомъ, агораномы или надзиратели за рынкомъ, агрономы, исправляющіе полицію въ селахъ, наконецъ жрецы. Но воспитатель юношества и судьи высшаго гражданскаго судилища выбираются одними сановниками, ибо для этихъ должностей требуются высшія способности. Напротивъ, судьи въ низшихъ судебныхъ мѣстахъ, состоящихъ въ филахъ, назначаются по жребію, чтобы никто не былъ исключенъ изъ участія въ судѣ. Это наши присяжные. Наконецъ, въ государственныхъ преступленіяхъ судъ предоставляется народу; только слѣдствіе производится тремя сановниками, которые избираются обвинителемъ и обвиняемымъ.

За устройствомъ правительства слѣдуютъ законы, которые Платонъ излагаетъ весьма подробно. Они обнимаютъ всю жизнь гражданъ, отъ рожденія до смерти. Прежде всего должно быть опредѣлено все, что касается религіи, какъ высшаго интереса въ государствѣ. Потомъ излага-

ются постановленія о бракахъ, объ отношеніи къ рабамъ и дѣтямъ; опредѣляется порядокъ воспитанія, которое должно быть общее. Самыя игры дѣтей разъ навсегда установляются закономъ. Нововведенія въ нихъ не допускаются, чтобы не внушить дѣтямъ страсти къ перемѣнамъ. Законъ опредѣляетъ также пѣсни и пляски; надъ поэтами учреждается цензура. Женщины подвергаются тѣмъ же упражненіямъ, какъ и мущины. Затѣмъ и взрослымъ предписывается весь порядокъ жизни, съ утра до самаго вечера. Обѣды вводятся общіе, какъ въ Спартѣ, и не только для мущинъ, но и для женщинъ и дѣтей. Подробно излагаются правила относительно земледѣлія, и здѣсь видно, въ какой степени Платонъ заботится объ ограниченіи частной собственности въ своемъ государствѣ. Въ каждой филѣ, составляющей двѣнадцатую часть области, всѣ произведенія дѣлятся на три равныя части: одна для свободныхъ людей, другая для рабовъ, третья для иностранцевъ и ремесленниковъ. Каждый гражданинъ получаетъ двѣ части для раздачи по своему усмотрѣнію семейству и рабамъ; то, что у него остается, онъ имѣетъ право продать на рынкѣ. Что касается до ремеслъ, то они совершенно воспрещаются не только гражданамъ, но даже ихъ слугамъ. Граждане должны вполнѣ посвящать себя государственной жизни. Ремесленники же составляютъ особый разрядъ людей, изъ которыхъ каждый занимается только однимъ ремесломъ, по началу раздѣленія труда. Частнымъ людямъ воспрещается и внѣшняя торговля; только правители могутъ вывозить изъ за границы вещи нужныя для государства. Излагая такимъ же образомъ законы объ устройствѣ жилищъ и торговыхъ мѣстъ, о судопроизводствѣ, о преступленіяхъ и наказаніяхъ, о гражданскихъ искахъ, Платонъ доводитъ наконецъ своихъ гражданъ до самой смерти и опредѣляетъ все, что касается похоронъ. Въ заключеніе, онъ указываетъ на способъ сохраненія устроеннаго такимъ образомъ государства. Этотъ способъ состоитъ въ постоянномъ совѣщаніи лучшихъ людей, собирающихся на зарѣ. Совѣтъ состоитъ изъ десяти хранителей законовъ, которые пріобщаютъ къ себѣ добродѣтельнѣйшихъ мужей, путешественниковъ, видѣвшихъ обычаи чужихъ земель, и лучшихъ юношей. Послѣдніе должны наблюдать за всѣмъ, что происходитъ, и доносить о томъ старцамъ, которые принимаютъ уже всѣ нужныя мѣры для поддержанія государства.

Изъ всего этого ясно, что Платонъ и въ Законахъ остается чистымъ идеалистомъ. Хотя онъ имѣлъ въ виду представить устройство, приспособленное къ человѣческой природѣ, однако и здѣсь свобода вполнѣ при-

носится въ жертву общественной цѣли. Греческая жизнь, конечно, подавала къ этому поводъ: древній гражданинъ долженъ былъ жить для государства. Но и въ греческихъ городахъ регламентація частнаго быта далеко не достигала такихъ размѣровъ, какъ у Платона. То неустройство которое видѣлъ передъ собою великій мыслитель, побуждало его требовать еще бо́льшаго подчиненія частныхъ интересовъ государственнымъ. Отправляясь отъ верховной цѣли политическаго союза, отъ общаго блага, онъ упустилъ изъ виду всѣ другіе общественные элементы. Неотъемлемою заслугою Платона остается возведеніе государства къ вѣчнымъ идеямъ правды и добра; но во имя этихъ началъ онъ хотѣлъ произвести такое объединеніе жизни, которая противорѣчитъ природѣ человѣка. Возражая на предложенное Платономъ политическое устройство, Аристотель справедливо замѣчаетъ, что излишнее единство разрушаетъ самое существо государства, которое должно быть менѣе едино, нежели семейство, и еще менѣе, нежели отдѣльное лице. Устроить государство по образцу недѣлимаго значитъ исказить принадлежащую ему природу, уничтожить въ немъ различіе и разнообразіе, необходимыя въ союзѣ. Аристотель возстаетъ особенно противъ коммунизма, защищаемаго Платономъ. Общеніе женъ и дѣтей, говоритъ онъ, не произведетъ единомыслія, ибо если каждый можетъ сказать о женѣ или ребенкѣ: это мое, то отсюда должны возникать безпрерывные споры. Если же жены и дѣти принадлежатъ не каждому въ особенности, а всѣмъ въ совокупности, то ихъ нѣтъ ни у кого. Этимъ разрушается вся сладость семейныхъ связей и открывается возможность ссоръ и оскорбленій между родителями и дѣтьми, не знающими другъ друга. Общеніе имѣетъ и другую невыгоду: всякій гораздо менѣе заботится объ общемъ достояніи, нежели о собственномъ. У человѣка есть два главныхъ побужденія къ заботѣ и любви: собственность и привязанности; между тѣмъ, оба эти чувства уничтожаются Платономъ. Общеніе имуществъ можетъ вести лишь къ безпрерывнымъ ссорамъ, вслѣдствіе неравнаго распредѣленія пользованія и труда. Тѣ, которые работаютъ много и получаютъ мало, будутъ возставать на тѣхъ, которые при ничтожномъ трудѣ пользуются излишними благами. Владѣльцы общихъ имуществъ гораздо чаще тягаются между собою, нежели отдѣльные собственники. Вообще, чувство собственности служитъ источникомъ величайшихъ наслажденій. Любовь къ себѣ не дурное чувство, когда оно не переходитъ черезъ мѣру, а собственность даетъ вмѣстѣ и возможность дѣлать добро другимъ.

Нельзя не согласиться съ этою критикою, которая принадлежитъ ученику самого Платона, одному изъ величайшихъ мыслителей всѣхъ временъ и народовъ. Она вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ исходною точкою для дальнѣйшаго развитія политическихъ ученій.

2. АРИСТОТЕЛЬ.

Съ Аристотелемъ мысль изъ области идеала переходитъ въ дѣйствительность. Онъ имѣетъ въ виду не вѣчные образцы, по которымъ должны строиться вещи, а существо самыхъ вещей. Поэтому въ его воззрѣніяхъ гораздо болѣе трезвости, нежели у Платона. Но основанія ученія у обоихъ одни. Аристотель не эмпирикъ, какъ иногда утверждаютъ; онъ остается идеалистомъ. Но онъ ищетъ идеи, присущей самимъ вещамъ, составляющей внутреннюю цѣль, которая даетъ направленіе ихъ жизни и развитію.

У Аристотеля, также какъ у Платона, міръ представляется сочетаніемъ противоположныхъ началъ, но эти начала получаютъ у него другое названіе. Вмѣсто идей и матеріи, онъ принимаетъ категоріи матеріи и формы, или, что тоже самое, возможности (δύναμις) и дѣйствительности или дѣятельности (ενέργεια). У Платона идеи являлись, какъ особые, мыслимые образцы вещей, заключающіеся въ божественномъ разумѣ; Аристотель отвергаетъ эту гипотезу. Сущность вещей, говоритъ онъ, не можетъ быть отъ нихъ отдѣлена. Мыслимый образъ не можетъ быть и источникомъ движенія; надобно предполагать здѣсь другое движущее начало. Утверждать же просто, что вещи причастны вѣчнымъ идеямъ, ничто иное, какъ пустословіе и поэтическая метафора, ибо способъ сочетанія остается непонятнымъ [1]). Чтобы дойти до истинной сущности вещей, надобно искать ее въ нихъ самихъ, разлагая ихъ на составныя части. Аристотель принимаетъ четыре основныхъ начала бытія: сущность или форму, матерію, начало движенія и конечную цѣль [2]). Это, въ нѣсколько иномъ видѣ, тѣ самыя начала, которыя обозначены выше, какъ исходныя точки всѣхъ философскихъ системъ. Но у него они всѣ приводятся къ двумъ главнымъ, ибо цѣль, высшее начало, состоитъ въ осуществленіи разумной сущности или формы, или въ переводѣ матеріи въ форму, а на-

[1]) Метафиз. кн. 1. гл. 9. — [2]) Тамъ же гл. 3.

чало движенія ничто иное, какъ стремленіе къ цѣли. Весь міръ слагается такимъ образомъ изъ матеріи и формы. Первая есть безразличный элементъ, заключающій въ себѣ возможность безконечно разнообразныхъ и противоположныхъ опредѣленій; вторая, напротивъ, есть самая дѣйствительность вещей, то опредѣленіе, которое составляетъ истинную ихъ сущность. Получая форму, матерія, изъ безразличнаго состоянія, изъ возможности переходитъ въ дѣйствительность. Такъ напримѣръ, мѣдь, какъ матерія, заключаетъ въ себѣ возможность статуи, но вмѣстѣ съ тѣмъ и всякой другой формы; когда же она получаетъ форму статуи, она изъ возможной статуи переходитъ въ дѣйствительную. Но въ этомъ примѣрѣ форма является, какъ нѣчто внѣшнее для матеріи; она сперва существуетъ отдѣльно, въ мысли художника, какъ конечная цѣль его дѣятельности, и затѣмъ уже сообщается матеріи. Въ произведеніяхъ же природы, въ отличіе отъ произведеній искусства, и всего яснѣе въ органическихъ тѣлахъ, форма является присущею самой матеріи. Это таже идея, но какъ внутренняя цѣль, которая собственною дѣятельностью выводитъ вещи изъ скрытнаго, возможнаго состоянія, даетъ имъ жизнь, слаживаетъ всѣ части и приводитъ ихъ къ единству. Такимъ образомъ матерія и форма составляютъ противоположныя опредѣленія единой сущности: то что̀ въ матеріи заключается, какъ возможное, то въ формѣ является, какъ дѣйствительное. Существо формы есть дѣятельность, и цѣль этой дѣятельности состоитъ въ осуществленіи самой формы, то есть въ постепенномъ возведеніи матеріи къ формѣ, или въ переводѣ возможнаго въ дѣйствительное. Отсюда цѣлый рядъ произведеній, представляющихъ сочетаніе противоположныхъ элементовъ, міръ природы и міръ духа. Въ человѣкѣ господство формы выражается въ мысли, которая есть сознаніе формы или разумной сущности вещей. Но высшее проявленіе формы есть мысль, отрѣшенная отъ всякой матеріи, чистая мысль или чистая дѣятельность, мышленіе о мышленіи. Это и есть Божество, конечная цѣль всего сущаго, къ которому все стремится, неподвижный двигатель вселенной.

Такимъ образомъ, въ этой системѣ, мысль является, какъ живое, дѣятельное начало, разлитое повсюду, одухотворяющее матерію, дающее вещамъ опредѣленное бытіе и наконецъ возводящее все къ высшему единству, къ конечной цѣли творенія, къ чистому самосознанію духа.

Среди этихъ формъ, въ которыхъ выражается дѣятельность мысли, государство, какъ у Платона, занимаетъ высшее мѣсто въ области человѣческихъ отношеній, ибо оно представляетъ высшее осуществленіе че-

ловѣческихъ цѣлей. Но между тѣмъ какъ Платонъ требовалъ отъ государства полнѣйшаго единства, считая другія формы отклоненіемъ отъ идеала, Аристотель прямо становится на ту точку зрѣнія, которую великій его учитель развивалъ въ Разговорѣ о Законахъ. Вмѣсто возможно бо́льшаго единства, онъ ищетъ наилучшаго сочетанія противоположностей. И здѣсь, онъ не увлекается мечтами объ идеальномъ построеніи общества, но постоянно соображается съ дѣйствительностью, стараясь точнѣе опредѣлить различныя, существующія формы государственнаго быта, постигнуть ихъ сущность и показать, что̀ ведетъ ихъ къ добру или къ гибели.

Политика Аристотеля—самое замѣчательное изъ всѣхъ политическихъ сочиненій, которыя когда либо являлись въ свѣтъ. Это единственное, которое соединяетъ въ себѣ высшіе философскіе взгляды съ глубокимъ и многостороннимъ пониманіемъ дѣйствительности. Въ немъ, съ одной стороны, развивается философское существо государства и излагаются тѣ начала, на которыхъ оно зиждется, съ другой указываются и чисто практическія задачи политики. Изслѣдованіе не ограничивается какою либо одною политическою формою, а одинаково простирается на всѣ, какъ хорошія, такъ и дурныя. Однимъ словомъ, это единственное сочиненіе вмѣстѣ философское, юридическое и политическое.

Для Аристотеля, также какъ для Платона, государство представляетъ высшее единство всей человѣческой жизни. Преобладающее въ немъ начало есть цѣль, къ которой оно ведетъ человѣка. Эта точка зрѣнія оказывается уже съ первыхъ словъ. Городъ или государство (πόλις), говоритъ Аристотель, есть извѣстный союзъ людей; но всякій союзъ существуетъ для какой нибудь цѣли, для извѣстнаго блага. Важнѣйшее, высшее благо, какое можетъ имѣть въ виду человѣкъ, будетъ цѣлью высшаго союза, заключающаго въ себѣ остальные. Это и есть союзъ политическій или государство. Поэтому государственная власть существенно отличается отъ частной, отъ власти отца семейства или господина. Въ этомъ легко убѣдиться, взглянувши на способъ происхожденія политическаго тѣла. Государство происходитъ и составляется изъ другихъ союзовъ. Прежде всего, изъ соединенія мужа съ женою, и господина съ рабами, образуется домъ; затѣмъ отдѣльные дома соединяются въ села, наконецъ, изъ извѣстнаго количества селъ, имѣющихъ вкупѣ все нужное для самобытнаго существованія (αὐτάρκεια) возникаетъ государство, которое есть совершенный союзъ людей для жизни совершенной и самобытной. Всѣ частныя цѣли входятъ такимъ образомъ въ общую цѣль;

но цѣль государства не частная, а общая. Государство—не мѣстный союзъ, какъ село; это не союзъ, составляемый для взаимныхъ матеріальныхъ выгодъ; цѣль его не ограничивается и установленіемъ права для взаимной защиты; но все это должно предшествовать для того, чтобы существовало государство. Самое же государство опредѣлятся общеніемъ всей жизни; это и составляетъ высшую цѣль человѣка [1]). Поэтому государство не есть искусственное изобрѣтеніе людей, какъ утверждали софисты. Оно существуетъ по природѣ, ибо цѣль ничто иное, какъ самая природа предмета, которой осуществленіе и составляетъ его назначеніе. И такъ какъ цѣль выше всего, ибо къ ней все стремится, то государство есть высшее или лучшее въ человѣческой жизни. Поэтому человѣкъ, по своей природѣ, животное государственное (ζῷον πολιτικόν). Внѣ государства могутъ жить только звѣрь, неспособный къ общенію, или Богъ, который въ себѣ самомъ имѣетъ все для себя нужное. Человѣкъ же внѣ государства—послѣднее изъ животныхъ. Поэтому въ немъ лежитъ естественное стремленіе въ государственной жизни. И хотя по порядку физическаго происхожденія отдѣльное лице предшествуетъ государству, но по природѣ или по своей сущности, государство предшествуетъ лицу, такъ какъ цѣлое предшествуетъ частямъ; ибо природа цѣлаго опредѣляетъ природу частей, а не наоборотъ. Только въ цѣломъ части находятъ свое назначеніе и достигаютъ своего истиннаго естества. Человѣкъ только въ государствѣ, подъ управленіемъ правды и закона, становится человѣкомъ.

Такимъ образомъ и у Аристотеля высшая цѣль, общее благо, опредѣляетъ всю человѣческую жизнь. Въ государствѣ заключается все; человѣкъ не понимается иначе, какъ его членомъ. Это—послѣдствіе античнаго воззрѣнія, въ которомъ отдѣльные элементы жизни не получили еще самостоятельности. Въ новомъ мірѣ, личное начало всегда сохраняетъ большее значеніе, даже у тѣхъ мыслителей, которые даютъ первое мѣсто общей идеѣ.

Развивши въ такихъ глубокомысленныхъ чертахъ сущность государства, Аристотель переходитъ къ составнымъ его частямъ. Низшая общественная единица—домъ, который состоитъ изъ соединенія мужа и жены, отца и дѣтей, господина и рабовъ. Прежде всего разсматривается послѣднее отношеніе. Здѣсь мы находимъ знаменитое оправданіе рабства, на

---

[1]) Ср. съ 1-й главой 1-й книги Политики книгу III. гл 5.

которомъ строилось классическое государство. Древніе не признавали абсолютнаго значенія человѣка; это понятіе развилось позднѣе, въ особенности подъ вліяніемъ Христіанства. Но уже во времена Аристотеля были люди, принадлежавшіе къ школѣ софистовъ и Сократа, которые утверждали, что рабство противно природѣ и произошло отъ насилія. Субъективное начало вело къ такому взгляду; но Аристотель, который имѣлъ въ виду преимущественно объективную цѣль, возстаетъ противъ него и старается оправдать рабство не только общественною необходимостью, но и самою природою человѣка. Всякая дѣятельность, говоритъ онъ, слѣдовательно и домашняя, требуетъ орудія; рабъ же есть живое орудіе, служащее для жизни, а потому составляющее собственность хозяина. Надобно только знать, существуютъ ли люди, по природѣ своей предназначенные быть рабами? Что они есть, въ этомъ легко убѣдиться. Въ человѣкѣ различаются двѣ стороны, тѣло и душа, изъ которыхъ одна предназначена къ владычеству, другая къ подчиненію. Въ самой душѣ, разумъ властвуетъ надъ влеченіями. Тотъ же законъ повторяется всюду: гдѣ многое соединяется въ одно, необходимы начало господствующее и части подчиненныя. Поэтому, если есть люди, которые отличаются отъ другихъ, какъ тѣло отъ души или животное отъ человѣка, очевидно, что они по самой своей природѣ должны подчиняться другимъ и быть рабами. Таковы всѣ, которыхъ назначеніе состоитъ въ физическомъ трудѣ, и которые такимъ образомъ служатъ орудіями другихъ. У нихъ нѣтъ владычествующей части души, разума; они имѣютъ его на столько, на сколько нужно, чтобы понимать чужія велѣнія, а не на столько, чтобы повелѣвать самимъ. Поэтому они призваны быть рабами. Сама природа указала на это, давши имъ, по крайней мѣрѣ большею частью, иное тѣлосложеніе, нежели свободнымъ людямъ, которыхъ назначеніе состоитъ въ политической жизни, а не въ тѣлесной работѣ. Будучи основано на природѣ, рабство справедливо и полезно, какъ для хозяина, такъ и для самихъ рабовъ, которые черезъ это исполняютъ естественное свое назначеніе. Отсюда правомѣрность насильственнаго подчиненія рабовъ. Не всякое рабство, основанное на войнѣ, справедливо, какъ утверждаютъ нѣкоторые, ибо самая война можетъ быть несправедлива; но правомѣрно покореніе, основанное на естественномъ превосходствѣ. Людьми, самою природою предназначенными быть рабами, Аристотель признаетъ варваровъ. У нихъ нѣтъ въ душѣ элемента, созданнаго для господства. По природѣ, рабъ и варваръ одно и тоже.

Въ этомъ ученіи мы видимъ, съ одной стороны, чисто служебное значеніе промышленнаго труда, съ другой всецѣлое поглощеніе человѣка общественнымъ его призваніемъ. Люди, какъ и все въ мірозданіи, дѣлятся на два противоположныхъ элемента, каждый съ своимъ назначеніемъ, одинъ призванный къ владычеству, другой къ подчиненію. Все это естественно вытекало изъ самаго строя древней жизни, гдѣ рабство было явленіемъ необходимымъ. Противнымъ природѣ считали его только тѣ, которые самое государство признавали искуственнымъ изобрѣтеніемъ человѣка. Тѣ же, которые въ политическомъ организмѣ видѣли осуществленіе высшей идеи, оправдывали и рабство. Дѣйствительно, тамъ гдѣ общая цѣль проникаетъ всю жизнь человѣка, лице должно всецѣло отдавать себя государству, въ которомъ оно находитъ исполненіе естественнаго своего назначенія. Но такой порядокъ несовмѣстенъ съ развитіемъ частной жизни и особенно съ физическимъ трудомъ. Призваніе политическое и призваніе промышленное должны здѣсь раздѣляться. Съ одной стороны, гражданамъ, посвящающимъ себя государству, необходимы рабы для удовлетворенія насущныхъ ихъ потребностей; съ другой стороны, при подчиненномъ, служебномъ значеніи частныхъ интересовъ, промышленное населеніе естественно исключается изъ политической жизни. Послѣдняя въ древности вращалась въ тѣсномъ кругу гражданъ, но зато нераздѣльно господствовала въ этомъ замкнутомъ кружкѣ. Въ новое время, напротивъ, съ развитіемъ частной жизни, лице совмѣщаетъ въ себѣ и человѣка и гражданина. Членъ государства не нуждается въ рабахъ, но зато онъ и не принадлежитъ всецѣло государству, онъ не посвящаетъ себя исключительно политической жизни. Поэтому, съ другой стороны, промышленное населеніе пріобщается къ политическимъ правамъ. Государство въ наше время не имѣетъ для гражданина такого значенія, какъ въ древности; но въ замѣнъ этого оно пріобрѣло бо́льшую ширину; оно совмѣщаетъ въ себѣ большее разнообразіе элементовъ и доставляетъ одинаковое огражденіе всѣмъ.

Въ связи съ рабствомъ Аристотель излагаетъ и экономическія отношенія. Онъ раздѣляетъ способы пріобрѣтенія на естественные и искусственные или коммерческіе, первые имѣющіе въ виду необходимое въ домашней жизни, вторые—безмѣрное умноженіе богатства. Только дѣятельность перваго рода можетъ быть одобрена, вторая же осуждается, потому что цѣль ея удовольствіе, а не добродѣтель. Особенно Аристотель возстаетъ противъ роста, посредствомъ котораго добываются деньги изъ са-

михъ денегъ; это способъ пріобрѣтенія наиболѣе противный природѣ. И въ этихъ сужденіяхъ отражается воззрѣніе древняго міра, въ которомъ частные интересы не имѣли самостоятельнаго значенія.

Кромѣ рабовъ, въ составъ дома, въ качествѣ подчиненныхъ лицъ, входятъ женщины и дѣти, но они существенно отличаются отъ первыхъ. Назначеніе ихъ не физическій трудъ, а общеніе жизни съ отцомъ семейства. Поэтому женщины и дѣти свободныя лица, хотя съ другими свойствами, нежели взрослые мущины. Женщина имѣетъ разумъ, но подчиненный; у дѣтей же разумъ несовершенный. И тѣ и другія созданы для повиновенія, тогда какъ назначеніе мущины — повелѣвать. Власть главы семейства надъ женою должна быть аристократическая, съ признаніемъ ея свободы; надъ дѣтьми же монархическая, на основаніи старшинства лѣтъ и любви [1]).

Впрочемъ Аристотель не распространяется о семейныхъ отношеніяхъ. Воспитаніе женщинъ и дѣтей, говоритъ онъ, опредѣляется главнымъ образомъ политическимъ бытомъ, ибо домъ составляетъ часть государства, а устройство частей должно соображаться съ устройствомъ цѣлаго. Поэтому онъ прямо переходитъ къ политическому тѣлу. Разобравши теоріи предшествовавшихъ ему мыслителей, въ особенности Платона, а также замѣчательнѣйшія учрежденія, существовавшія въ дѣйствительности, какъ-то спартанскія, критскія, карѳагенскія, онъ приступаетъ наконецъ къ изложенію собственнаго своего ученія.

Здѣсь опять онъ начинаетъ съ составныхъ частей государства, однако всегда сохраняя въ виду общую цѣль. Государство состоитъ изъ гражданъ; что же такое гражданинъ? По опредѣленію Аристотеля, гражданиномъ называется тотъ, кто участвуетъ въ судѣ и совѣтѣ; слѣдовательно, существеннымъ его признакомъ служатъ политическія права. Это гражданинъ въ собственномъ смыслѣ; другіе же, напримѣръ дѣти, суть граждане несовершенные. Вовсе не принадлежатъ къ числу гражданъ тѣ, которые не имѣютъ никакого участія въ политическихъ правахъ. Но такъ какъ въ разныхъ государствахъ допускаются къ правленію различные классы, то и самое опредѣленіе гражданина не вездѣ одинаково.

Гражданинъ живетъ для государства; поэтому отличительнымъ его свойствомъ служитъ добродѣтель. Подъ этимъ словомъ Аристотель разумѣетъ вообще тѣ качества, которыя ведутъ къ достиженію цѣли, слѣдо-

---

[1]) Ср. Никомахову Этику кн. VIII. гл. 10. (изд. Дидота)

вательно въ этомъ случаѣ тѣ, которыя дѣлаютъ человѣка способнымъ участвовать въ судѣ и совѣтѣ. Что же такое добродѣтель гражданина? одинакова ли она съ добродѣтелью человѣка? На этотъ вопросъ, говоритъ Аристотель, слѣдуетъ вообще отвѣчать отрицательно. Добродѣтель гражданъ относится къ государству, а послѣднее бываетъ различно и по устройству и по цѣли. Сообразно съ этимъ, оно требуетъ отъ гражданъ различной добродѣтели, тогда какъ добродѣтель человѣка всегда одна и таже. Кромѣ того, граждане въ одномъ и томъ же государствѣ имѣютъ различное назначеніе, которое опять требуетъ различной добродѣтели. Однако, нѣтъ ли разряда гражданъ, которыхъ добродѣтель совпадаетъ съ добродѣтелью человѣка? Есть, именно правители, которые должны обладать высшею способностью. Но такъ какъ въ совершенномъ государствѣ каждый гражданинъ долженъ быть способенъ и подчиняться и повелѣвать, то здѣсь добродѣтель гражданина совпадаетъ съ добродѣтелью человѣка.

Этими соображеніями разрѣшается вопросъ: слѣдуетъ ли ремесленниковъ причислять къ разряду гражданъ? Если ремесленники допускаются къ политическимъ правамъ, то отъ гражданъ нельзя требовать добродѣтели, ибо она принадлежитъ только тѣмъ, которые не трудятся для пропитанія. Тотъ, кто работаетъ для другаго, есть рабъ; тотъ, кто работаетъ для публики, есть наемникъ. Достаточно указать на это, говоритъ Аристотель, чтобы рѣшить вопросъ. Есть однако конституціи, въ которыхъ и ремесленники причисляются къ гражданамъ; но въ благоустроенномъ государствѣ этого быть не можетъ.

Опредѣливъ такимъ образомъ существо и свойство гражданъ, Аристотель переходитъ къ устройству самаго государства. Оно можетъ быть различно; въ чемъ же состоитъ это различіе?

Оно опредѣляется прежде всего различіемъ цѣли. Истинная цѣль государства—общее благо, а потому тѣ политическія формы, въ которыхъ господствуетъ это начало, можно назвать *правильными*; тѣ же, въ которыхъ имѣются въ виду выгоды однихъ правителей, а не народа, суть формы *извращенныя*. Въ послѣднихъ государство уподобляется союзу господина и рабовъ, установленному преимущественно для пользы господина. Какъ правильныя, такъ и извращенныя формы въ свою очередь раздѣляются на нѣсколько видовъ, смотря по составу верховной власти, ибо государственное устройство опредѣляется главнымъ образомъ устройствомъ властей, и прежде всего власти верховной, господствующей надъ другими. Власть можетъ принадлежать либо одному лицу, либо немногимъ,

либо наконецъ большинству гражданъ. Отсюда три правильныхъ образа правленія: *монархія* или *царство*, *аристократія* или господство лучшихъ людей и *политія* или *республика*. Въ Никомаховой Этикѣ Аристотель эту послѣднюю форму называетъ *тимократіею*, потому что здѣсь политическія права распредѣляются на основаніи ценза (τίμημα). Мы видѣли, что Платонъ тимократіею называлъ правленіе, гдѣ господствуетъ честь (τιμὴ). Названіе Аристотеля имѣетъ слѣдовательно иное значеніе, вслѣдствіе инаго словопроизводства; оно и осталось въ наукѣ. Каждому изъ этихъ трехъ образовъ правленія соотвѣтствуетъ извращенная форма: монархіи— *тиранія*, гдѣ имѣется въ виду только польза правителя, аристократіи—*олигархія*, гдѣ богатые правятъ для собственныхъ выгодъ, политіи — *демократія*, гдѣ владычествуютъ бѣдные, имѣя въ виду только самихъ себя.

Въ дѣйствительности могутъ существовать и существуютъ всѣ эти различные образы правленія; но спрашивается: кому по самому существу дѣла, по истинному понятію о государствѣ, должна принадлежать верховная власть? Этотъ вопросъ, говоритъ Аристотель, представляетъ значительныя трудности. Если вручить ее лучшимъ людямъ, то всѣ остальные будутъ унижены; если сосредоточить ее въ одномъ лицѣ, то это будетъ еще большее преувеличеніе олигархическаго начала. Казалось бы, всего скорѣе можно предоставить ее цѣлому народу; ибо, хотя въ толпѣ каждый отдѣльный человѣкъ хуже избранныхъ людей, однако въ совокупности народъ нерѣдко превосходитъ высшіе классы и разумомъ и богатствомъ. Разсѣянное въ маломъ количествѣ собирается здѣсь во едино, вслѣдствіе чего въ массѣ составляется высшее качество. Но иногда народная толпа бываетъ не лучше стаи звѣрей. По идеѣ, верховная власть должна принадлежать закону, основанному на разумѣ. Всѣ признаютъ, что въ государствѣ должна господствовать правда, которая составляетъ высшую его цѣль, такъ какъ въ ней заключается общее благо. Но какимъ образомъ распредѣлить власть на основаніи правды? Всѣ ищутъ правды; каждый во имя ея требуетъ себѣ власти, но обыкновенно люди ошибаются въ приложеніи этого начала.

Слѣдуя ученію Платона, Аристотель въ Никомаховой Этикѣ [1]) раздѣляетъ правду на два вида, сообразно съ двоякимъ значеніемъ равенства, составляющаго ея сущность. Равенство можетъ быть числительное и про-

---

[1]) Кн. V гл. 3 и 4. (изд. Дидота)

порціональное; поэтому и правда бываетъ двоякая. Одну Аристотель называетъ правдою *уравнивающею* (διορθοτικὸν δίκαιον), другую правдою *распредѣляющею* (διανεμητικὸν δίκαιον, justitia distributiva). Первая дѣйствуетъ по ариѳметической пропорціи; она господствуетъ въ гражданскихъ оборотахъ и обязательствахъ, почему называется также *оборотною* или *мѣновою* (συναλλακτικὸν δίκαιον, justitia commutativa). Она предполагаетъ, что лица совершенно равны между собою, вслѣдствіе чего уравниваются и ихъ отношенія. Вторая дѣйствуетъ по началу геометрической пропорціи, воздавая каждому равное, сообразно съ его природою или достоинствомъ: большему больше, меньшему меньше. Послѣдняя должна господствовать въ политическихъ отношеніяхъ; но какъ ее опредѣлить? Какой признакъ можетъ служить основаніемъ для правомѣрнаго распредѣленія власти? Каждая часть народа выставляетъ свое мѣрило: олигархія—богатство, демократія—свободу. Богатые утверждаютъ, что граждане, неравные по имуществу, должны быть неравны и во всемъ; бѣдные, напротивъ, говорятъ, что люди, равные по свободѣ, должны быть равны и въ политическихъ правахъ. И тѣ и другіе ошибаются, ибо главный элементъ государства состоитъ не въ богатствѣ и не въ свободѣ, а въ добродѣтели. Но если лучшіе люди будутъ на этомъ основаніи требовать себѣ власти, то и имъ можно возразить, что масса народа, хотя въ отдѣльности хуже ихъ, но въ совокупности можетъ быть лучше. Такимъ образомъ, заключаетъ Аристотель, нѣтъ превосходства, которое бы вполнѣ отвѣчало требованіямъ правды и могло бы служить основаніемъ для исключительнаго присвоенія власти кому бы то ни было. Въ томъ только случаѣ, когда одинъ человѣкъ или нѣсколько на столько превышаютъ остальныхъ политическою добродѣтелью, что сравненія быть не можетъ, правленіе очевидно должно принадлежать имъ. Они являются уже не какъ равные между равными, а какъ боги между людьми.

Въ этихъ мысляхъ Аристотеля можно видѣть начало того ученія о конституціонной монархіи, которое, отправляясь отъ владычества разума и правды въ человѣческихъ обществахъ, отрицаетъ принадлежность ихъ какому бы то ни было лицу или собранію, а потому требуетъ совокупнаго участія всѣхъ общественныхъ элементовъ въ общихъ рѣшеніяхъ. Это ученіе въ новое время мы увидимъ у Гизо.

Разрѣшивъ такимъ образомъ этотъ основный вопросъ государственной жизни, Аристотель приступаетъ къ разсмотрѣнію отдѣльныхъ образовъ правленія и прежде всего монархіи. Онъ раздѣляетъ ее на нѣсколько

видовъ, которые сводитъ къ двумъ главнымъ: первый тотъ, который существовалъ въ Спартѣ, гдѣ царь былъ ничто иное, какъ наслѣдственный военачальникъ; второй — самодержавіе (παμβασιλεία), гдѣ полнота власти сосредоточивается въ лицѣ царя. Первый видъ собственно не составляетъ особаго образа правленія, ибо со всякимъ совмѣстно то или другое устройство военной власти. Что касается до втораго, то Аристотель въ весьма рѣдкихъ случаяхъ считаетъ его полезнымъ. Вообще лучше, чтобы властвовалъ законъ, нежели человѣкъ; лучше, чтобы государствомъ управляли нѣсколько добродѣтельныхъ людей, нежели одинъ, который не можетъ за всѣмъ усмотрѣть. Самые цари принуждены ввѣряться приближеннымъ. Наконецъ, здѣсь всегда неизвѣстно, въ какія руки можетъ попасть правленіе. Поэтому самодержавіе можетъ быть умѣстно только тамъ, гдѣ одинъ человѣкъ на столько превышаетъ другихъ, что всѣ естественно должны ему повиноваться. Это — право генія. Изъ этихъ объясненій можно видѣтъ, въ какомъ смыслѣ Аристотель въ Никомаховой Этикѣ [1]) мимоходомъ называетъ царство лучшимъ изъ образовъ правленія. Истинное значеніе монархіи было непонятно для Грековъ. И точно, тамъ гдѣ огромная масса народа вовсе не принимается во вниманіе, гдѣ государственная жизнь сосредоточивается въ кругу избранныхъ людей, всецѣло посвящающихъ себя политической дѣятельности, нѣтъ причины, почему бы изъ числа послѣднихъ выдѣлялось единое лице, возвышенное надъ всѣми. Здѣсь республиканское устройство гораздо умѣстнѣе.

Въ Политикѣ, Аристотель называетъ наилучшимъ образомъ правленія тотъ, гдѣ властвуютъ лучшіе люди, все равно будетъ ли эта высшая добродѣтель принадлежать одному лицу, или отдѣльному роду, или наконецъ извѣстному количеству людей. Но такъ какъ первое не болѣе, какъ случай, то начертаніе наилучшаго образа правленія сводится къ изображенію благоустроенной аристократіи. Слѣдуя примѣру Платона, Аристотель задаетъ себѣ и эту задачу, но къ сожалѣнію, эта часть Политики осталась у него недоконченною или дошла до насъ въ отрывкѣ [2]).

Приступая къ изображенію совершеннаго политическаго устройства, Аристотель, также какъ Платонъ, сначала излагаетъ необходимыя усло-

---

[1]) Кн. VIII, гл. 10.

[2]) Вопросъ о цѣльности и о порядкѣ главъ Политики Аристотеля весьма спорный. Онъ основательно обсуждается въ приведенномъ выше сочиненіи Гильдебранда, а также у Бартелеми Сентъ-Илера, въ его введеніи къ переводу Политики. Считаю излишнимъ повторять здѣсь различные доводы и мнѣнія.

вія для своего государства. Оно должно быть не слишкомъ большое и не слишкомъ малое, ибо въ первомъ трудно установить порядокъ, второе же не имѣетъ довольно средствъ для существованія. Количество гражданъ должно быть достаточное для удовлетворенія всѣхъ потребностей, а между тѣмъ удобное для надзора. Земля должна доставлять все нужное для пропитанія жителей. Въ противоположность Платону, Аристотель предпочитаетъ приморское положеніе города, доставляющее удобства для торговыхъ сношеній и для защиты. Наконецъ, необходимо, чтобы государство состояло изъ Грековъ, ибо сѣверные народы обладаютъ храбростью, но лишены разума; народы азіятскіе, напротивъ, разумны, но не одарены храбростью. Одни Греки соединяютъ въ себѣ оба качества. Граждане въ совершенномъ государствѣ должны вполнѣ посвящать себя политической жизни и добродѣтели. Право гражданства не дается земледѣльцамъ, ремесленникамъ и купцамъ, ибо низкій образъ жизни ведетъ къ низкому образу мыслей. Эти классы исключаются и изъ поземельной собственности. Земля принадлежитъ только гражданамъ; обработывается же она посредствомъ рабовъ и метойковъ, ибо самое занятіе земледѣліемъ воспрещается гражданамъ. Исключительное призваніе послѣднихъ—служеніе государству. Но такъ какъ въ этомъ служеніи заключаются различныя обязанности, именно защита отечества и управленіе, то спрашивается: должны ли эти два разряда должностей принадлежать однимъ и тѣмъ же лицамъ или разнымъ? Платонъ въ своемъ идеальномъ государствѣ требовалъ, чтобы правленіе было вручено мудрѣйшимъ, предназначеннымъ къ тому самою природою или Божествомъ; Аристотель, который не признавалъ, чтобы какое либо превосходство могло служить основаніемъ для обладанія властью, старается сочетать преимущество высшей способности съ свободою всѣхъ. Съ этою цѣлью онъ раздѣляетъ гражданъ по возрасту; такъ какъ юности принадлежитъ сила, а зрѣлымъ лѣтамъ мудрость, то младшіе должны носить оружіе, а старшіе править государствомъ. Этимъ способомъ никто не исключается изъ правленія, а всѣ вступаютъ въ него по очереди. Кромѣ того, такъ какъ въ государствѣ необходимы и жрецы, то эта должность предоставляется старцамъ, уже отживающимъ свой вѣкъ. Такимъ образомъ, общее право согласуется съ различною способностью и съ различнымъ назначеніемъ людей. Этимъ осуществляется требованіе, чтобы каждый могъ быть и правителемъ и подданнымъ.

Однако, для того чтобы всякій гражданинъ могъ въ свое время сдѣлаться членомъ правительства, необходимо, чтобы онъ былъ воспитанъ

въ добродѣтели. Воспитаніе составляетъ первое основаніе совершеннаго государства. Поэтому Аристотель подробно распространяется объ немъ. Но здѣсь, на самой серединѣ, обрывается изложеніе; дальнѣйшее устройство политическаго идеала Аристотеля остается намъ неизвѣстнымъ.

Отъ наилучшаго правленія Аристотель переходитъ къ тому, которое болѣе всего приходится къ настоящей человѣческой жизни. Это и есть политія. Она состоитъ въ сочетаніи противоположныхъ началъ. Это та самая мысль, которую Платонъ развивалъ въ Разговорѣ о Законахъ. Но Платонъ въ идеѣ искалъ сочетанія монархіи съ демократіей, хотя въ изложеніи онъ отступилъ отъ этого требованія; Аристотель, придерживаясь болѣе дѣйствительности, прямо беретъ не правительственныя начала, а общественные элементы. Составныя части каждаго населенія суть богатые и бѣдные. Отсюда два противоположныхъ образа правленія, олигархія и демократія, основанные на преобладаніи тѣхъ или другихъ. Въ олигархіи владычествуетъ меньшинство, въ демократіи большинство; но это происходитъ оттого, что богатство обыкновенно составляетъ достояніе немногихъ, большинство же состоитъ изъ бѣдныхъ. Каждый изъ этихъ образовъ правленія въ свою очередь подраздѣляется на нѣсколько видовъ, по степени развитія преобладающаго въ немъ начала. Желательно же соединеніе обѣихъ формъ. Оно можетъ быть двоякаго рода: когда при распредѣленіи власти, кромѣ богатства, берется въ расчетъ и добродѣтель, тогда образуются нѣкоторые виды аристократіи, приближающіеся къ олигархіи; когда, напротивъ того, въ правленіи преобладаетъ демократическій элементъ, тогда возникаетъ собственно такъ называемая политія. Ее то Аристотель и считаетъ лучшимъ въ дѣйствительности образомъ правленія, и такъ какъ она состоитъ изъ соединенія богатства съ бѣдностью, то здѣсь очевидно долженъ преобладать средній классъ людей. Вообще, говоритъ Аристотель, высшіе классы, гордые своимъ богатствомъ, несправедливы къ народу и не легко подчиняются власти; низшіе, съ своей стороны, плохо управляютъ общественными дѣлами. Только средній классъ соединяетъ въ себѣ чувство равенства съ умѣніемъ подчиняться предписаніямъ разума. Здѣсь опять нельзя не вспомнить новѣйшаго ученія о конституціонной монархіи, которой отличительные признаки состоятъ именно въ сочетаніи порядка со свободою и въ преобладаніи среднихъ классовъ. У древнихъ мыслителей это устройство является въ республиканской формѣ, но мысль таже самая. Идеализмъ вездѣ приходитъ къ однимъ и тѣмъ же началамъ.

Считая смѣшанное правленіе наилучшимъ въ дѣйствительности, Аристотель не отвергаетъ однако и другихъ. Государственныя учрежденія должны сообразоваться съ состояніемъ народа и съ тѣми элементами, которые входятъ въ составъ населенія. Отправляясь отъ этой мысли, Аристотель даетъ совѣты на счетъ устройства каждаго образа правленія, указывая на причины паденія правительствъ и на средства ихъ поддерживать. Основное правило для всякаго государства состоитъ въ томъ, что часть народа, желающая сохраненія учрежденій, должна быть сильнѣе той, которая хочетъ перемѣны. При этомъ надобно различать два элемента: количество и качество гражданъ. Тамъ гдѣ перевѣшиваетъ первое, установляется демократія; гдѣ, напротивъ, послѣднее получаетъ преобладаніе, водворяется олигархія. Но для какого бы государства законодатель ни былъ призванъ издавать законы, онъ всегда долженъ имѣть въ виду средній классъ людей, который одинъ можетъ дать прочность учрежденіямъ.

Каково же должно быть устройство каждой политической формы въ особенности? Здѣсь надобно различать отдѣльныя отрасли власти. Всякая верховная власть имѣетъ органы троякаго рода: собраніе, рѣшающее дѣла, правителей и суды. Мы видимъ здѣсь начало теоріи раздѣленія властей на законодательную, правительственную и судебную. Каждый изъ этихъ органовъ можетъ имѣть свое устройство, которое должно соотвѣтствовать характеру самаго правленія.

Въ демократіяхъ, верховное рѣшеніе дѣлъ предоставляется народному собранію, въ которое всѣ имѣютъ доступъ, при чемъ однако могутъ быть различія, какъ въ составѣ, такъ и въ вѣдомствѣ собранія. Эти различія зависятъ отъ степени развитія демократическихъ началъ; этимъ опредѣляются видоизмѣненія демократическаго правленія. Крайнюю степень демагогіи представляетъ то устройство, въ которомъ народное собраніе все притягиваетъ къ себѣ, ничего не предоставляя правителямъ. Въ болѣе умѣренныхъ формахъ являются иныя сочетанія. Въ олигархіи, рѣшеніе дѣлъ находится въ рукахъ меньшинства, система, которая также допускаетъ различные оттѣнки. Крайній предѣлъ составляетъ олигархія наслѣдственная или сама себя восполняющая и ставящая себя выше законовъ. Наконецъ, аристократіи и политіи свойственно раздѣленіе вѣдомства, съ предоставленіемъ нѣкоторыхъ дѣлъ народному собранію, другихъ правителямъ, выборнымъ или назначаемымъ по жребію.

Правительственная власть можетъ имѣть еще болѣе разнообразное устройство. Правителями вообще должны считаться тѣ, которые имѣютъ право повелѣвать; это существенный ихъ признакъ. Они установлены вездѣ, но каждый образъ правленія имѣетъ свои, свойственныя ему учрежденія. Такъ, для приготовленія законовъ, представляемыхъ общему собранію, въ олигархіяхъ установляются коммиссіи, состоящія изъ немногихъ лицъ; въ демократіяхъ, напротивъ, эти дѣла ввѣряются многочисленному сенату. Въ аристократіяхъ учреждаются особые сановники для надзора за женщинами и дѣтьми, что въ демократіяхъ неумѣстно. Способъ назначенія правителей можетъ также быть различенъ, смотря по свойству правленія. Если они выборные, то избирательное право можетъ быть предоставлено либо всѣмъ, какъ въ демократіяхъ, либо немногимъ, какъ въ олигархіяхъ, либо цѣлому народу и высшему классу вмѣстѣ, въ различныхъ случаяхъ и степеняхъ, какъ дѣлается въ смѣшанныхъ формахъ. Тоже относится и къ избираемости. Но кромѣ выбора, бываетъ и назначеніе сановниковъ по жребію. Послѣднее свойственно особенно демократіямъ, ибо этимъ установляется полное равенство всѣхъ гражданъ; первый же способъ болѣе принадлежитъ аристократіи и олигархіи, ибо здѣсь имѣется въ виду назначеніе лучшихъ людей. Наконецъ, всѣ эти системы могутъ сочетаться между собою и производить новыя формы. Тоже относится и къ устройству судовъ.

Спрашивается: какъ же въ данномъ случаѣ слѣдуетъ устроить эти власти, чтобы дать учрежденіямъ наиболѣе прочности? Для разрѣшенія этого вопроса нужно знать, какія причины ведутъ правительства къ паденію и какими средствами они поддерживаются. Эта глава составляетъ одну изъ замѣчательнѣйшихъ частей Политики Аристотеля, который является здѣсь предшественникомъ Макіавелли. Онъ воспользовался тѣмъ обильнымъ запасомъ политическаго опыта, который представляло разнообразіе греческой жизни. Своимъ яснымъ и глубокимъ взглядомъ онъ проникалъ во всѣ подробности явленій, постоянно подкрѣпляя общія положенія примѣрами изъ дѣйствительности.

Главную причину политическихъ переворотовъ Аристотель видитъ въ стремленіи къ равенству, ариѳметическому или пропорціональному. Къ возстанію прибѣгаютъ тѣ, которые считаютъ себя обдѣленными и думаютъ, что имъ не воздается должное. Поэтому правленія, основанныя исключительно на одномъ началѣ, всегда шатки. Лучше всего сочетать равенство обоего рода, ариѳметическое съ пропорціональнымъ; этимъ скорѣе

всего можно предупредить революціи. Но вообще, демократія прочнѣе олигархіи, потому что народъ имѣетъ противъ себя только меньшинство, а богатымъ угрожаетъ опасность съ двухъ сторонъ, отъ народа и отъ членовъ собственнаго сословія.

Къ требованію извѣстнаго рода равенства, которое лежитъ въ основаніи всѣхъ революціонныхъ стремленій, присоединяются и другія, ближайшія причины переворотовъ. Сюда принадлежатъ человѣческія страсти, честолюбіе, зависть, негодованіе, возбужденное оскорбленіями, страхъ наказанія, интриги, презрѣніе къ правителямъ, а также чрезмѣрное превосходство одного лица или одной части народа передъ другими. Поводы къ революціямъ могутъ быть даже самые ничтожные, хотя цѣль ихъ всегда серіозная. Мы видимъ, что Аристотель умѣлъ отличать въ революціяхъ существенное отъ случайнаго; онъ не останавливался на поверхности, но за внѣшнею игрою событій отыскивалъ болѣе глубокія причины явленій.

Всѣ эти причины дѣйствуютъ различно при разныхъ образахъ правленія. Каждому правительству угрожаетъ опасность своего рода. Въ демократіяхъ, революціи проистекаютъ главнымъ образомъ отъ неистовства демагоговъ, которые заставляютъ высшіе классы соединяться и сговариваться для ниспроверженія демократіи. Иногда же самъ демагогъ становится тираномъ. Въ олигархіяхъ, причины паденія бываютъ двоякія: притѣсненіе низшихъ классовъ, которые вслѣдствіе того прибѣгаютъ къ возстанію, и раздоры въ средѣ самихъ олигарховъ, когда власть сосредоточивается въ слишкомъ незначительномъ количествѣ лицъ, а остальные, исключенные изъ правленія, производятъ переворотъ, или же когда изъ олигархіи выходитъ демагогъ, который становится во главѣ народа. Почти тѣже причины дѣйствуютъ и въ аристократіяхъ, которыя приближаются къ олигархіи. Въ смѣшанныхъ же правленіяхъ, причина паденія можетъ заключаться въ плохомъ сочетаніи противоположныхъ элементовъ, когда извѣстный классъ не получаетъ того мѣста, которое слѣдуетъ ему по достоинству. Эта причина дѣйствуетъ иногда незамѣтно: ничтожныя перемѣны влекутъ за собою бо́льшія, пока наконецъ не извращается весь порядокъ.

Отсюда ясно, какія средства должны быть употребляемы въ томъ и другомъ случаѣ для поддержанія существующихъ учрежденій. Въ благоустроенномъ государствѣ, первая забота должна состоять въ строгомъ охраненіи закона. Не слѣдуетъ дозволять водвореніе новыхъ нравовъ и обычаевъ. Съ этою цѣлью полезно учрежденіе особыхъ сановниковъ, обя-

занныхъ наблюдать за всѣми, кто ведетъ жизнь несогласную съ установленнымъ порядкомъ. Необходимо также предупреждать возникновеніе въ государствѣ чрезмѣрной силы, сосредоточенной въ рукахъ кого бы то ни было. Но всего важнѣе умѣренное употребленіе власти. Поэтому олигархіи должны облекаться по возможности въ демократическія формы, особенно въ отношеніяхъ членовъ высшаго сословія между собою, ибо только полное равенство привилегированныхъ лицъ предупреждаетъ взаимныя неудовольствія и козни. Съ другой стороны, по той же причинѣ, олигархіи слѣдуетъ преимущественно заботиться о благѣ народа, а демократіи воздерживаться отъ посягательства на богатство высшихъ классовъ. Общественныя должности вообще, при всякомъ образѣ правленія, не должны дѣлаться средствомъ обогащенія; это важно особенно въ олигархіи, ибо когда почести соединяются съ богатствомъ, негодованіе исключенныхъ становится вдвое сильнѣе. На томъ же основаніи, во всякомъ государствѣ полезно предоставить второстепенныя должности классамъ, имѣющимъ меньшее участіе въ правленіи, ибо этимъ удовлетворяется ихъ честолюбіе. Однимъ словомъ, во всякомъ образѣ правленія, главное правило должно состоять въ соблюденіи умѣренности во всемъ. Иногда думаютъ, что послѣдовательное проведеніе извѣстнаго начала болѣе всего служитъ къ его поддержанію; но на дѣлѣ преувеличенное развитіе извѣстной формы всегда ведетъ ее къ паденію.

Тѣже начала Аристотель прилагаетъ и къ монархіи. Она раздѣляется на царство и тиранію. Первое установляется преимущественно для пользы высшихъ классовъ, которые ищутъ въ царской власти защиты противъ народа; вторая же поддерживается массою противъ высшаго сословія. Причины паденія ихъ вообще тѣже, что въ республикахъ. Въ тираніи въ особенности соединяются всѣ причины, дѣйствующія, какъ въ крайнихъ олигархіяхъ, такъ и въ чрезмѣрныхъ демократіяхъ. Царство менѣе подвержено внѣшнимъ опасностямъ и потому прочнѣе; внутреннія же причины переворотовъ сводятся здѣсь къ двумъ главнымъ: заговоры подчиненныхъ и стремленіе правителей къ деспотизму, когда цари стараются увеличить свою силу въ ущербъ закону. Къ этому присоединяется и то, что наслѣдственная монархія нерѣдко попадаетъ въ недостойныя руки.

Причины разрушенія монархіи указываютъ на тѣ средства, которыми она поддерживается. Царство сохраняется только умѣренностью; чѣмъ ограниченнѣе власть, тѣмъ она прочнѣе. Аристотель приводитъ при этомъ изреченіе спартанскаго царя Θеопомпа, который самъ предло-

жилъ ограниченіе царской власти. Жена упрекала его въ томъ, что онъ власть, полученную отъ предковъ, передаетъ своимъ дѣтямъ умаленною; онъ отвѣчалъ: «нѣтъ, ибо я передаю ее болѣе прочною». Что касается до тираніи, то она поддерживается двумя противоположными способами. Одинъ состоитъ въ нравственномъ униженіи подданныхъ, въ возбужденіи между ними взаимнаго недовѣрія и въ стараніи содержать ихъ въ бѣдности. Тиранъ употребляетъ всѣ средства, чтобы разрознить гражданъ, возстановляя низшіе классы противъ высшихъ, запрещая всякія собранія, гдѣ люди могутъ сходиться и придти къ соглашенію. Онъ установляетъ бдительный надзоръ за всѣми поступками подданныхъ; въ государствѣ водворяется обширная система шпіонства, такъ что самые родственники и друзья должны опасаться другъ друга. Женщинамъ и рабамъ предоставляется полная свобода, чтобы легче было найти въ нихъ доносчиковъ. Тиранъ приближаетъ къ себѣ только низкихъ и развратныхъ людей; напротивъ, все что возвышается надъ толпою, искореняется всѣми мѣрами. Благородство души ненавистно тирану; лучшіе люди — первые его враги. Всѣ эти средства, говоритъ Аристотель, нерѣдко приводятся въ дѣйствіе для поддержанія тираніи, но они глубоко безнравственны. Другая система состоитъ, напротивъ, въ возможномъ приближеніи къ царству. Тиранъ долженъ во всемъ держаться умѣренности, а не искать избытка. Не смотря однако на всѣ предосторожности, тиранія и олигархія самыя шаткія изъ правительствъ.

Доказавши такимъ образомъ, что умѣренность — лучшее средство поддержать всякую власть, Аристотель излагаетъ наконецъ тѣ учрежденія, которыя могутъ вести къ этой цѣли въ правленіяхъ, основанныхъ на односторонніхъ началахъ, именно въ демократіяхъ и олигархіяхъ. Всѣ они сводятся къ умѣренію каждаго начала противоположнымъ. Односторонніе образы правленія тогда только могутъ расчитывать на нѣкоторую прочность, когда они приближаются къ среднему.

Таково общее заключеніе Аристотеля. Въ этомъ выражается основная мысль его сочиненія, мысль, которою проникнуты всѣ подробности. Имѣя въ виду, также какъ Платонъ, сочетаніе противоположныхъ началъ въ гармоническое цѣлое, онъ не ограничивается изображеніемъ наилучшаго образа правленія, онъ не хочетъ передѣлать людей по своему и начертать для нихъ законы, истекающіе изъ чистыхъ требованій разума; но обнимая многостороннимъ своимъ умомъ все разнообразіе политическихъ явленій, онъ вездѣ указываетъ на то, что соотвѣтствуетъ или противорѣ-

читъ истинной идеѣ государства, и что̀ поэтому ведетъ къ поддержанію или къ разрушенію политическаго порядка. Оба мыслителя держатся одного начала: они видятъ въ государствѣ высшее осуществленіе идеи правды и добра, составляющей конечную цѣль всей человѣческой жизни. Но для Платона главное заключается въ единствѣ идеи, созерцаемой разумомъ, для Аристотеля въ разнообразномъ проявленіи этой идеи въ дѣйствительности. Оба представляютъ высшіе образцы древняго мышленія и остаются безсмертными учителями человѣчества въ политическомъ, также какъ и въ философскомъ познаніи.

3. СТОИКИ И ЕПИКУРЕЙЦЫ.

Платономъ и Аристотелемъ кончается для насъ древній идеализмъ. И тотъ и другой оставили по себѣ многочисленныхъ послѣдователей, которые образовали цѣлыя школы, подъ названіемъ Академиковъ и Перипатетиковъ; но сочиненія этихъ продолжателей идеализма до насъ не дошли. Мы можемъ только обозначить въ общихъ чертахъ дальнѣйшій ходъ развитія мысли.

У Платона и Аристотеля государство представлялось высшимъ осуществленіемъ идеи добра въ человѣческой жизни. Верховное его начало— общее благо. Но для того, чтобы знать, въ чемъ заключается благо всѣхъ членовъ общества, надобно опредѣлить, въ чемъ состоитъ благо отдѣльнаго лица. Этимъ путемъ мысль опять возвращается къ субъективной точкѣ зрѣнія. Послѣдователи Аристотеля, Перипатетики, спеціально разработывали этотъ вопросъ. Они доказывали, что высшая цѣль человѣка, блаженная жизнь, состоитъ въ соединеніи счастія съ добродѣтелью. Между тѣмъ, счастіе и добродѣтель не связаны непремѣнно другъ съ другомъ, одно не слѣдуетъ за другимъ. Поэтому необходимо рѣшить, которому началу отдать предпочтеніе, которое изъ нихъ считать за первоначальную, существенную цѣль человѣка? Въ разрѣшеніи этого вопроса позднѣйшіе мыслители разошлись: одни приняли за основаніе одно начало, другіе другое. Отсюда двѣ противоположныя школы, которыя раздѣлили между собою греко-римскій міръ: Стоики и Епикурейцы.

Сочиненія Стоиковъ до насъ не дошли. Мы знаемъ объ нихъ только по отрывкамъ и извѣстіямъ, которыя находятся у другихъ писателей. Менѣе всего свѣдѣній имѣемъ мы объ ихъ политическомъ ученіи, хотя самъ основатель стоической школы, Зенонъ и послѣ него Клеанеъ, Хрисиппъ,

Діонъ, Панетій писали о политикѣ. Однако, того что̀ мы знаемъ, достаточно, чтобы составить себѣ довольно ясное понятіе объ ихъ воззрѣніяхъ.

Въ основаніи стоической философіи лежитъ нравственное начало; этика играетъ у нихъ главную роль. Въ этомъ отношеніи, Стоики являются продолжателями Киниковъ; стоическая школа вышла изъ киническої. Но они становятся уже на гораздо болѣе широкую точку зрѣнія. Идеализмъ Платона и Аристотеля вывелъ человѣческую мысль изъ чисто субъективнаго кругозора, которымъ ограничивались Сократъ и его ближайшіе послѣдователи. Практическій реализмъ замѣнился раціонализмомъ; метафизика сдѣлалась основою философскаго познанія. Поэтому, хотя у Стоиковъ субъектъ опять выдвигается на первый планъ, но человѣкъ является въ связи съ цѣлою вселенной. Стоическая философія обнимаетъ въ послѣдовательномъ развитіи и Бога, и природу, и наконецъ нравственную область. При всей односторонности, съ которою выступаетъ въ ней нравственное начало, оно далеко не столь узко и исключительно, какъ у Киниковъ. Познаніе окружающаго міра придаетъ воззрѣніямъ бо́льшую полноту.

У Стоиковъ, верховное начало, источникъ и сущность всѣхъ вещей есть Разумъ или Божество. Это сила, все изъ себя производящая, духовное сѣмя всего міра. Матерія ничто иное, какъ внѣшнее его проявленіе, безразличная среда, которую самъ разумъ создаетъ себѣ для своей дѣятельности. Такимъ образомъ, изъ двухъ началъ, принятыхъ Аристотелемъ, Стоики точкою отправленія взяли форму, вполнѣ подчинивъ ей матерію. У нихъ эти два элемента даже совершенно сливались въ одинъ, почему ихъ иногда упрекаютъ въ матеріализмѣ [1]), хотя слѣдуетъ сказать наоборотъ, что у нихъ матерія уничтожается въ разумѣ. Обвиненіе въ матеріализмѣ основано на томъ, что они всякій отдѣльный предметъ называли тѣломъ (σῶμα); но понятіе о тѣлѣ у нихъ однозначительно съ понятіемъ о живой и разумной силѣ. Тѣломъ они называли все дѣйствующее, а потому считали тѣлами не только день, ночь, но даже истину, добродѣтели. Все это, по ихъ мнѣнію, ничто иное, какъ разумныя силы или живыя души, облекающіяся въ плоть. Весь міръ состоитъ изъ такихъ одушевленныхъ, разумныхъ силъ, проистекающихъ изъ верховнаго разума, который создавши ихъ изъ себя, является надъ ними владычествующимъ (ἡγεμονικόν). Вездѣ разсѣяны разумныя сѣ-

---

[1]) См. Целлера, которому слѣдуетъ и Гильдебрандъ.

мена или, по выраженію Стоиковъ, сѣменнныя мысли (λόγοι σπερματικοί), составляющія сущность всѣхъ вещей. Каждый предметъ есть собраніе такого рода разумныхъ единицъ, среди которыхъ одна является господствующею, какъ душа въ тѣлѣ, чѣмъ и придается единство предмету. Поэтому каждая вещь есть животное. Бо́льшая или меньшая степень единства, котораго она достигаетъ, опредѣляетъ и бо́льшую или меньшую степень развитія въ ней разума. Человѣкъ, вѣнецъ природы, является вполнѣ разумнымъ существомъ; но еще высшее мѣсто Стоики давали небеснымъ свѣтиламъ, которыя они представляли себѣ блаженными богами. Всѣ эти отдѣльныя существа, все это безконечное разнообразіе единичныхъ, разумныхъ силъ связывается и приводится къ единству вѣчнымъ, неизмѣннымъ закономъ. Законъ есть самъ Разумъ, управляющій вселенною. Стоики, какъ Гераклитъ, называли его судьбою (εἱμαρμένη). Имъ, на основаніи вѣчнаго предопредѣленія и необходимой связи причинъ и слѣдствій, установляется порядокъ всего сущаго. Эта логическая связь вещей составляетъ основаніе и человѣческаго познанія. Поэтому Стоики давали въ познаніи высшее мѣсто силлогизму и съ особенною любовью развивали формальную сторону логики. Устроя такимъ образомъ весь міръ по разумнымъ началамъ, вѣчный законъ дѣлаетъ его совершеннымъ, то есть, приводитъ безконечное разнообразіе вещей къ гармоническому единству. Этому, повидимому, противорѣчитъ существованіе зла въ мірѣ, но Стоики старались объяснить явленіе зла высшими цѣлями Божества, которое самое зло дѣлаетъ орудіемъ добра. Отсюда такъ называемая теодицея или ученіе о правдѣ Божьей.

Итакъ, вѣчный Разумъ, какъ источникъ всякаго бытія, единичныя разумныя силы, изъ которыхъ составляется весь міръ, непреложный законъ, связывающій все сущее, и совершенство, какъ конечная цѣль, таковы существенныя черты стоическаго ученія. Главное мѣсто принадлежитъ здѣсь Разуму и проистекающему изъ него закону, который Стоики возвеличивали и въ философскихъ опредѣленіяхъ и въ религіозныхъ гимнахъ.

Эти начала выражаются и въ ученіи о человѣкѣ. Истинная природа человѣка состоитъ въ разумѣ. Поэтому разумная жизнь есть жизнь согласная съ природою. Къ томуже приводится и понятіе о добродѣтели, которая ничто иное, какъ совершенство природы каждаго существа. Въ чемъ же заключается для человѣка разумная или добродѣтельная жизнь? Въ томъ, чтобы слѣдовать закону. Законъ есть правый разумъ, предписы-

вающій, что̀ должно дѣлать и чего слѣдуетъ избѣгать. Это законъ естественный, вѣчный, установленный Богомъ, царь всего, какъ божественнаго, такъ и человѣческаго, властитель добрыхъ и злыхъ дѣяній, мѣрило праведнаго и неправеднаго. Исполненіе закона есть для человѣка обязанность (καθῆκόν), — понятіе, которое впервые встрѣчается у Стоиковъ. Развитіемъ ученія объ обязанностяхъ они довершили систему нравственной философіи, которой основанія были положены Сократомъ.

Обязанности, опредѣляемыя нравственнымъ закономъ, касаются отчасти внутренняго существа человѣка, отчасти отношеній его къ другимъ. Развитіе субъективной добродѣтели составляетъ важнѣйшую часть ученія Стоиковъ. Они выставляютъ идеалъ мудраго, который живетъ согласно съ природою, то есть съ разумомъ, не заботясь ни о чемъ внѣшнемъ, въ полномъ внутреннемъ самодовольствѣ и спокойствіи. Въ этой независимости духа, по ихъ теоріи, заключается высшее блаженство человѣка. Мудрый счастливъ и въ оковахъ; тѣломъ онъ можетъ быть рабъ, но духомъ онъ самъ себѣ хозяинъ. Впрочемъ, Стоики расходились на счетъ отношеній мудраго къ внѣшному міру. Ригористы, придерживаясь киническаго начала, отрицали удовольствіе и все внѣшнее считали вполнѣ безразличнымъ; другіе, напротивъ, склоняясь къ болѣе мягкому воззрѣнію, допускали и пользованіе внѣшними благами, не считая ихъ добромъ въ истинномъ смыслѣ, но называя нѣкоторыя вещи желательными. Изображенію мудраго противополагался безумецъ, который не живетъ по разуму, а повинуется страстямъ. Между этими двумя крайностями добра и зла Стоики не допускали переходовъ. Все человѣчество раздѣлялось у нихъ на мудрыхъ и безумцевъ, положеніе, которое они однако принуждены были значительно смягчать въ виду дѣйствительности.

Но мудрый не ограничивается своимъ внутреннимъ міромъ. Понимая разумный законъ, которымъ связываются всѣ существа, онъ видитъ въ себѣ члена единаго цѣлаго и дѣйствуетъ для общаго совершенства. Въ ближайшемъ общеніи онъ находится съ существами разумными, сознающими свою взаимную связь, прежде всего съ Богомъ, отъ котораго человѣкъ происходитъ и которому онъ подобенъ по разуму, затѣмъ съ людьми которые соединяются единствомъ разумной своей природы. Любовь къ себѣ подобнымъ — требованіе высшаго закона; кто удаляется отъ одного человѣка, удаляется отъ всего человѣчества, ибо у всѣхъ природа одна. Всѣ люди, говоритъ Епиктетъ, братья между собою и имѣютъ Бога отцомъ.

Въ этихъ опредѣленіяхъ стоическая философія дошла до понятій чисто христіанскихъ. Они послѣдовательно вытекали изъ основныхъ началъ самаго ученія. Однако, въ развитіи этой стороны нравственной природы человѣка, стоицизмъ далеко уступалъ Христіанству. Стоическая мудрость гораздо болѣе проявляется во внутреннемъ самодовольствѣ лица, нежели въ дѣятельности на пользу другихъ. Любовь есть живая нравственная сила, которая не дается человѣку однимъ разумнымъ сознаніемъ. Она должна обхватывать всѣ стороны души и подвигать ее на добро, а здѣсь религія имѣетъ гораздо болѣе вліянія, нежели философія.

Расширяя нравственныя отношенія людей до союза, обнимающаго все человѣчество, Стоики не могли уже видѣть въ тѣсныхъ предѣлахъ государства высшее осуществленіе идеи добра. Воззрѣнія древности, которыя нашли полнѣйшее свое выраженіе въ Платонѣ и Аристотелѣ, замѣняются здѣсь иными. Надъ политическимъ союзомъ воздвигается нравственное начало; выше всего ставится законъ, но не положительный, а естественный. Человѣческій законъ, по мнѣнію Стоиковъ, долженъ быть только выраженіемъ вѣчнаго закона; силу свою онъ заимствуетъ отъ верховныхъ предписаній разума, а не отъ случайной воли людей. Поэтому постановленіе, противное естественному закону, вовсе не есть законъ. Мудрый же стоитъ выше всякихъ положительныхъ законовъ; онъ самъ живой законъ. Только мудрый способенъ и править государствомъ: онъ одинъ хорошій судья, хорошій правитель и хорошій ораторъ. Онъ одинъ не только свободенъ, но и царь, ибо царство состоитъ въ независимой власти, а мудрый одинъ имѣетъ такую власть. Очевидно, изъ этого слѣдуетъ, что наилучшій образъ правленія тотъ, въ которомъ владычествуютъ мудрые, то есть аристократія, или же монархія, когда во главѣ всего стоитъ одинъ мудрецъ. Однако, есть отрывочное извѣстіе, что Стоики выше всего ставили правленіе смѣшанное изъ монархіи, аристократіи и демократіи[1]). Можетъ быть, они въ такомъ сочетаніи видѣли лучшую гарантію для владычества закона. Нѣкоторые изъ нихъ допускали и рабство, какъ Посидоній, который впрочемъ отклонялся отъ стоическаго ученія и былъ поклонникомъ Аристотеля. Но въ существѣ стоицизма лежало отрицаніе рабства. Мы имѣемъ на это прямыя свидѣтельства Зенона, Сенеки и Епиктета. «Они рабы? говоритъ Сенека; скажи, что они люди. Они рабы? Также, какъ и

---

[1]) См. у Діогена Лаертія: жизнь Зенона. Это вообще одинъ изъ главныхъ источниковъ для стоическаго ученія.

ты. Тотъ, кого ты называешь рабомъ, рожденъ изъ того же сѣмени, какъ и ты; онъ наслаждается тѣмъ же небомъ, дышетъ тѣмъ же воздухомъ, живетъ и умираетъ, какъ ты» [1]). Древнія раздѣленія исчезали передъ новымъ понятіемъ о человѣкѣ, какъ человѣкѣ, одаренномъ разумомъ и свободною волею, одинакими у всѣхъ. «Подумай, кто ты? говоритъ Епиктетъ. Прежде всего человѣкъ, то есть существо, у котораго нѣтъ ничего выше свободной воли; ей подчиняется все остальное, она же не подлежитъ рабству и подчиненію. Подумай, отъ кого ты отличаешься разумомъ? Отъ дикихъ звѣрей и овецъ» [2]). «Животнымъ не нужно имѣть разума, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, ибо они созданы для служенія, а не для господства. Если бы у осла была способность размышлять о своихъ чувственныхъ представленіяхъ, то разумъ навѣрное не позволилъ бы ему подчиняться и служить намъ; онъ имѣлъ бы одинакое съ нами достоинство и былъ бы во всемъ съ нами равенъ» [3]). Римскіе юристы, которые отъ Стоиковъ заимствовали свои философскія воззрѣнія, считали рабство противнымъ природѣ.

Но идеалъ Стоиковъ заключался, какъ сказано, не въ тѣсныхъ границахъ государства, а въ союзѣ всѣхъ людей. Мудрый — гражданинъ вселенной. Это положеніе, заимствованное у Киниковъ, было съ особенною любовью развиваемо Стоиками. Всѣ люди, по ихъ ученію, должны составлять единое стадо, управляемое единымъ закономъ.

Нельзя отрицать величія системы, воздвигнутой Стоиками. Въ первый разъ понятіе объ естественномъ законѣ, управляющемъ человѣческими отношеніями, получило полное развитіе; нравственное существо человѣка сдѣлалось главнымъ жизненнымъ вопросомъ для мыслящихъ людей; человѣческая природа была признана единою во всѣхъ; общій союзъ любви долженъ былъ обнять все человѣчество. Но сдѣлавшись исключительнымъ элементомъ человѣческой жизни, нравственное начало поглощало собою право, уничтожало обязательную силу положительнаго закона и подкапывало самыя основы государства. Когда естественный законъ ставится выше положительнаго не только по идеѣ, но и въ приложеніи, когда послѣдній объявляется необязательнымъ, если онъ противорѣчитъ первому, тогда толкователемъ правды и закона въ приложеніи къ обществу становится уже не общественная воля, а личное сознаніе каждаго. Мудрый не

---

[1]) Seneca ad Luc. 73.

[2]) Арріанъ: Рѣчи Епиктета, кн. II гл. 10.

[3]) Тамъ же, гл. 8.

связанъ положительнымъ закономъ; слѣдовательно, лице поставлено выше общества, а это прямо противорѣчитъ общежитію. Субъективное начало разлагаетъ здѣсь политическое тѣло. Съ другой стороны, государство уничтожается, когда оно расширяется въ союзъ, обнимающій все человѣчество. Такимъ союзомъ можетъ быть только церковь, которая основана на чисто нравственномъ началѣ. Въ составъ же государства, кромѣ нравственнаго начала, входитъ и юридическое. Въ немъ дѣйствуетъ воля людей, образующихъ извѣстный союзъ, сообразно съ своими потребностями и съ степенью своего развитія. Къ общечеловѣческому элементу присоединяются здѣсь частныя и внѣшнія условія, которыхъ Стоики вовсе не признавали. Поэтому, по свидѣтельству Цицерона, стоическая философія осталась безплодною для политики. Практическіе люди, даже тѣ, которые были поклонниками ихъ ученія, не находили въ ихъ сочиненіяхъ ничего, что̀ было бы полезно для гражданства. Мало того: въ этомъ одностороннемъ отрицаніи всего внѣшняго Стоики доходили до положеній, совершенно противорѣчившихъ самой нравственности. Они допускали, напримѣръ, общеніе женъ, полагая, что исключительное влеченіе половъ другъ къ другу разрываетъ общую связь человѣчества. Всеобщая любовь должна была замѣнить всѣ частныя привязанности. Они дозволяли даже сожительство отца съ дочерью, матери съ сыномъ, на томъ основаніи, что физическія отношенія совершенно безразличны для нравственнаго закона. Такъ начало вѣрное, но одностороннее, будучи логически доведено до своихъ крайнихъ послѣдствій, можетъ впасть въ противорѣчіе съ самимъ собою.

Совершенно противоположна стоицизму философія Епикурейцевъ. И ихъ сочиненія не дошли до насъ, за исключеніемъ поэмы Лукреція о природѣ вещей. Но въ послѣдней нѣтъ ничего, касающагося политики, и все, что̀ мы знаемъ объ этомъ предметѣ, мы почерпаемъ изъ скуднаго изложенія Діогена Лаертія въ жизнеописаніи Епикура. Мы не можемъ даже сказать, на сколько было развито ученіе Епикурейцевъ объ устройствѣ человѣческихъ обществъ.

Какъ Стоики были продолжателями Киниковъ, такъ Епикурейцы являются наслѣдниками Киренаиковъ. Но и они возвели субъективное воззрѣніе сократической школы на степень систематическаго міросозерцанія. Впрочемъ, и въ этомъ отношеніи они не произвели ничего существенно новаго; въ приложеніи къ природѣ они цѣликомъ заимствовали атомистическое ученіе Демокрита, отъ котораго они отличаются тѣмъ, что не физика

играетъ у нихъ главную роль, а этика. Такое заимствованіе было естественно, какъ скоро матерія полагалась въ основаніе всего сущаго. Изъ двухъ противоположныхъ началъ бытія, разума и матеріи, которыя у Платона и Аристотеля возводились къ идеальному единству, Стоики приняли за основаніе разумъ, Епикурейцы — матерію, то есть элементъ безконечнаго разнообразія, источникъ всѣхъ частныхъ силъ. Привести эти силы къ какимъ либо твердымъ основамъ нѣтъ возможности иначе, какъ признавши первоначальныя, недѣлимыя частицы, изъ которыхъ все составляется. Философскій матеріализмъ неизбѣжно къ этому приходитъ. По этой теоріи, атомы движутся въ пустотѣ, и изъ разнообразнаго ихъ сочетанія строится весь міръ. Человѣкъ самъ ничто иное, какъ произведеніе матеріальныхъ силъ. Такимъ образомъ, матеріализмъ является у Епикурейцевъ основнымъ началомъ, какъ теоретическаго, такъ и практическаго ихъ ученія. Въ познаніи, единственнымъ мѣриломъ истины они считали внѣшнія чувства. Человѣкъ всѣ свои впечатлѣнія получаетъ извнѣ; разумъ приводитъ эти впечатлѣнія въ соотношеніе между собою и обобщаетъ ихъ, но выработанныя такимъ способомъ положенія нуждаются въ повѣркѣ, которую опять можетъ дать одинъ опытъ. Однимъ словомъ, епикурейская система познанія — чистый сенсуализмъ. Они являются предшественниками Локка и французской школы XVIII-го вѣка. Въ практической же области основное ихъ начало—счастіе или наслажденіе. Оно составляетъ цѣль человѣка; къ нему стремится всякое живое существо. Это единственное безусловное добро, точно такъ же какъ страданіе — единственное безусловное зло. Но Епикурейцы не поставляли, какъ Киренаики, цѣлью человѣка отдѣльное наслажденіе, а возводили теорію счастія къ общимъ началамъ. Одно удовольствіе можетъ противорѣчить другому, слѣдовательно, нуженъ между ними благоразумный выборъ. Мало того: всякое наслажденіе основано на потребности, то есть на страданіи, слѣдовательно всегда неразлучно съ страданіемъ. Избѣжать послѣдняго можно только, стараясь освободиться отъ потребностей. Поэтому истинное счастіе состоитъ не столько въ положительномъ удовольствіи, сколько въ отсутствіи страданій, точно такъ же какъ истинное богатство состоитъ въ умѣреніи своихъ желаній. Высшая же цѣль человѣка — безмятежность духа, которая дается внутреннимъ состояніемъ души, правильною дѣятельностью разума, умѣющаго отличать прочное наслажденіе отъ преходящаго. Такимъ образомъ, Епикурейцы въ этомъ отношеніи пришли къ одному результату съ Стоиками, отправляясь отъ противоположной

точки зрѣнія. Они также изображали идеалъ мудраго, сохраняющаго свое спокойствіе даже среди жесточайшихъ страданій. У тѣхъ и у другихъ личное начало является преобладающимъ.

Это начало вполнѣ отражается въ воззрѣніяхъ Епикурейцевъ на нравственность и на политику. Добродѣтель, по ихъ понятіямъ, ничто иное, какъ средство для доставленія человѣку счастія. Пользою опредѣляется правда, которая состоитъ въ томъ, чтобы другъ другу не вредить. Польза же составляетъ цѣль всякаго общежитія. Государство и законъ установляются волею людей для взаимнаго обезпеченія. Единственное основаніе права — договоръ; гдѣ нѣтъ договора, нѣтъ и права. Но такъ какъ люди вступаютъ въ договоръ для собственной пользы, то какъ скоро законъ перестаетъ быть полезнымъ человѣку, такъ онъ теряетъ для него обязательную силу. Однако, имѣя въ виду, что законы вообще установляются для пользы людей, ихъ слѣдуетъ уважать. Безумный старается обойти законъ, чтобы пріобрѣсти себѣ лишнее; мудрый, напротивъ, исполняетъ его, зная, что нѣтъ возможности избѣжать воздаянія за несправедливость. Соблюдать законы и жить въ мирѣ со всѣми — единственное средство достигнуть счастія и избавиться отъ постояннаго страха наказанія. Мудрый не вмѣшивается однако въ государственныя дѣла, когда этого не требуетъ необходимость, ибо эти занятія нарушаютъ безмятежность духа.

Изъ всего этого ясно, что ученіе Епикурейцевъ было отрицаніемъ нравственнаго закона, которому люди обязаны подчиняться. Все выводилось изъ личной пользы и личной воли человѣка. Возражая на эти воззрѣнія, Стоики справедливо говорили, что по началамъ Епикурейцевъ, преступленіе состоитъ не въ томъ, чтобы украсть, а въ томъ, чтобы попасться въ воровствѣ. И точно, какъ скоро въ основаніе всей человѣческой дѣятельности полагается личное счастіе, нравственное начало должно исчезнуть. Все ограничивается бо́льшимъ или меньшимъ благоразуміемъ.

Эти двѣ противоположныя школы, Стоики и Епикурейцы, имѣли огромное вліяніе на умственное и нравственное развитіе древняго міра въ послѣднія времена Римской Республики и въ первые вѣка Имперіи. Но Стоики играли несравненно болѣе значительную роль, нежели Епикурейцы. Видя паденіе всѣхъ жизненныхъ основъ, на которыхъ держалось древнее общество, лучшіе люди того времени искали убѣжища въ отвлеченномъ нравственномъ началѣ, котораго строгость давала имъ твердость духа, способную противостоять всѣмъ искушеніямъ и возвысить человѣка

надъ тѣми картинами ужаса и разврата, которыя представлялъ въ то время римскій міръ. Общее нравственное начало одно представлялось и связующимъ элементомъ общества при безмѣрномъ расширеніи Римской Имперіи; внѣ этого оставалась одна голая сила, которая должна была замѣнить исчезнувшій народный духъ. Епикуреизмъ, напротивъ, не заключалъ въ себѣ ничего, кромѣ разлагающихъ началъ. Уединяя человѣка, погружая его въ личный эгоизмъ, онъ могъ доставить ему нѣкоторыя наслажденія, но для общества онъ оставался безплоднымъ. Личность въ древнемъ мірѣ являлась только средоточіемъ частныхъ интересовъ, разрушительныхъ для общаго союза. Она не успѣла еще выработать въ себѣ той энергіи, той созидающей силы, съ которыми она выступила въ новомъ мірѣ. Поэтому въ новое время роли перемѣнились. Здѣсь опять являются ученія, соотвѣтствующія стоическому и епикурейскому, но послѣднія занимаютъ первенствующее мѣсто. Личность въ новомъ мірѣ не отрѣшается отъ общества, а вступаетъ въ него со всѣми своими требованіями и старается построить общественное зданіе на началахъ свободы. Отсюда то значеніе, которое имѣютъ индивидуальныя теоріи у новыхъ народовъ. Это не мѣшаетъ имъ и въ наше время грѣшить односторонностью. Взятое въ своей исключительности, какъ единственная основа всѣхъ человѣческихъ отношеній, личное начало несомнѣнно ведетъ къ уничтоженію нравственнаго закона и къ разрушенію государственнаго порядка. Это мы подробно увидимъ въ послѣдствіи.

4. ПОЛИБІЙ.

Епикурейцы, отправляясь отъ начала личной пользы, выводили правила для достиженія счастія отдѣльнымъ человѣкомъ; но они мало обращали вниманія на общественное устройство. Другое ученіе того времени, выводя также право изъ начала пользы, указывало, напротивъ, на тѣ политическія формы, которыя наиболѣе обезпечиваютъ свободу и благосостояніе гражданъ. Это воззрѣніе мы встрѣчаемъ у Полибія, который посвятилъ шестую главу своей римской исторіи разбору различныхъ образовъ правленія и преемственнаго ихъ перехода другъ въ друга.

По примѣру Аристотеля, Полибій принимаетъ шесть образовъ правленія, три правильныхъ и три извращенныхъ. Къ первымъ принадлежатъ царство, аристократія и демократія, которая у Полибія заступаетъ мѣсто Аристотелевой политіи; ко вторымъ—тиранія, олигархія и охлокра-

тія. Каждая изъ правильныхъ формъ сама собою, силою вещей, переходитъ въ соотвѣтствующую ей извращенную, и всѣ онѣ замѣняются одна другою, по естественному закону человѣческой природы. Полибій излагаетъ эти переходы исторически. Первоначально люди жили стадами, какъ животныя. Ими предводительствовалъ сильнѣйшій, за которымъ остальные слѣдовали добровольно. Это естественное правленіе можно назвать монархіею. Съ теченіемъ времени, монархія превращается въ царство, вслѣдствіе присоединенія къ ней суда и возникновенія понятій о добрѣ и злѣ, о правдѣ и неправдѣ. Это совершилось слѣдующимъ образомъ: когда случалось напримѣръ, что дѣти оказывали неблагодарность родителямъ, или получившіе благодѣянія наносили вредъ своимъ благодѣтелямъ, тогда люди, разсуждая объ этомъ, какъ разумныя существа, и перенося эти явленія каждый на себя, усматривали, что если съ ними случится тоже самое, это будетъ имъ непріятно. Отправляясь отъ этой точки зрѣнія, они подобныя дѣйствія назвали зломъ, а противоположныя имъ добромъ. Такое же различіе они стали дѣлать между храбростью, доставлявшею имъ защиту отъ враговъ, и трусостью, которая предавала ихъ на жертву непріятелю. Отсюда родились понятія о добрѣ и злѣ, и такъ какъ добро оказывало пользу всѣмъ, а зло приносило общій вредъ, то люди пришли къ убѣжденію, что одно слѣдуетъ поддерживать наградами, другое устранять наказаніями. Такъ возникли правда и судъ, который естественно былъ возложенъ на монарха.

Сначала цари властвовали благодѣтельно для подданныхъ; но потомъ, превознесясь своимъ высокимъ положеніемъ, и пользуясь большими благами, нежели другіе, они стали отличать себя отъ народа, предаваться наслажденіямъ и угнетать подвластныхъ. Царство само собою превратилось въ тиранію. Тогда значительнѣйшіе граждане возстали на правителей и низвергли ихъ; народъ же охотно подчинился новымъ вождямъ, которые избавили его отъ тяжелаго ига. Такъ произошла аристократія. Но вельможи въ свою очередь стали угнетать народъ, когда поколѣніе освободителей смѣнилось другимъ, воспитаннымъ въ роскоши, богатствѣ и почестяхъ. Тогда уже народъ возсталъ, и не довѣряясь болѣе никакимъ вождямъ, сохранилъ власть за собою. Вмѣсто олигархіи установилась демократія. И здѣсь, пока живы были люди умѣренные, которые, помня прежній гнетъ, сдерживали толпу, все шло хорошо. Но когда съ новымъ поколѣніемъ, привычка къ свободѣ повела ко всеобщему разгару страстей, демократія быстро превратилась въ охлократію. Люди честолю-

бивые и богатые стали льстить черни и давать ей деньги, чтобы черезъ нее достигнуть власти. Народъ, поддаваясь этимъ внушеніямъ и развращаясь болѣе и болѣе, привыкъ жить на чужой счетъ и присвоивать себѣ достояніе другихъ. Вслѣдствіе этого, между богатыми и бѣдными происходитъ разрывъ. Въ этой борьбѣ, народъ выбираетъ себѣ вождя противъ высшихъ классовъ, и тогда начинаются убійства, грабежи, раздѣленіе полей; наконецъ, водворяется полная анархія, среди которой владычествующій демагогъ, пользуясь своею силою, стягиваетъ всю власть въ свои руки, порабощаетъ народъ и становится тираномъ. Охлократія превращается въ тиранію.

Такъ совершается круговоротъ политическихъ формъ. Богатство и искушенія власти, которыми окружены правители, ведутъ къ искаженію каждаго изъ этихъ образовъ правленія. Каждый изъ нихъ въ себѣ самомъ носитъ зародыши своей гибели. Человѣкъ естественно склоненъ употреблять во зло свою свободу и свою власть, когда нѣтъ ничего, что̀ бы воздерживало его волю. Правительства извращаются и падаютъ, именно вслѣдствіе отсутствія всякихъ сдержекъ. Поэтому несравненно лучше всѣхъ чистыхъ формъ образъ правленія смѣшанный изъ трехъ, изъ царства, аристократіи и демократіи. Здѣсь власть раздѣлена между нѣсколькими соучастниками, изъ которыхъ каждый воздерживается другими. Цари не злоупотребляютъ своими правами, опасаясь народа; послѣдній не смѣетъ возставать на царей, боясь вельможъ, которые держатъ середину между обѣими властями, склоняясь на ту или на другую сторону, и не допуская преобладанія которой нибудь одной. Этимъ способомъ сохраняется въ государствѣ должное равновѣсіе. Правительство получаетъ крѣпость и долговѣчность, а народъ не страдаетъ подъ гнетомъ дурныхъ правителей. Какъ примѣры такого государственнаго устройства, Полибій указываетъ на Спарту и особенно на Римъ, приписывая побѣды римскаго оружія превосходству учрежденій.

Это ученіе имѣетъ нѣкоторое сходство съ воззрѣніемъ Платона и Аристотеля; однако оно исходитъ изъ совершенно иной точки зрѣнія. Тамъ было сочетаніе противоположныхъ началъ въ общемъ устройствѣ, въ виду полнаго осуществленія идеи государства; здѣсь, напротивъ, все основано на раздѣленіи властей, другъ друга воздерживающихъ. Одно есть правленіе умѣренное или слаженное, другое — правленіе уравновѣшенное. Ученіе Полибія возродилось въ новое время въ знаменитомъ сочиненіи Монтескьё.

5. ЦИЦЕРОНЪ.

Одинакаго направленія съ Полибіемъ держится отчасти и Цицеронъ; но къ теоріи о раздѣленіи властей у него присоединяются и другія начала. Цицеронъ не только практическій государственный человѣкъ, но вмѣстѣ и философъ. Онъ выводитъ право изъ верховныхъ началъ разума, слѣдуя при этомъ ученію Стоиковъ. Такимъ образомъ, онъ старается соединить различныя воззрѣнія. Однако цѣльной системы изъ этого не выходитъ; это — сочетаніе разнообразныхъ началъ, не возведенное къ общему принципу. По всему своему образу мыслей, въ философіи, какъ и въ политикѣ, Цицеронъ является еклектикомъ.

Еклектизмъ въ эту эпоху получилъ сильное развитіе. Къ нему естественно вела самая противоположность школъ, стоической и епикурейской, которая указывала на односторонность, а потому недостаточность каждаго изъ этихъ ученій. Человѣческая мысль не могла этимъ удовлетвориться. Отсюда двоякое направленіе, возникшее въ философіи, одно отрицательное, другое положительное, скептицизмъ и еклектизмъ. Скептики, указывая на противорѣчія между философскими школами, отрицали вообще возможность познанія истины. Они утверждали, что можно съ одинакимъ правдоподобіемъ доказывать совершенно противоположныя мысли. Въ результатѣ остается одно сомнѣніе, котораго и долженъ держаться мудрый. Образецъ такого рода аргументаціи представилъ греческій философъ Карнеадъ, когда онъ, явившись посланникомъ въ Римъ, ораторствовалъ на площади, доказывая одинъ день, что существуетъ правда, а другой, что ея вовсе нѣтъ. Катонъ требовалъ его удаленія, какъ человѣка соблазняющаго молодежь и разрушающаго старинный порядокъ. Еклектики, напротивъ, старались сочетать различныя системы, выбирая изъ каждой то, что имъ казалось вѣрнымъ; но не имѣя общаго руководящаго начала, они не могли придти къ какимъ либо прочнымъ результатамъ. Къ числу послѣднихъ принадлежалъ Цицеронъ.

Ученіе свое о правѣ и государствѣ Цицеронъ изложилъ главнымъ образомъ въ двухъ сочиненіяхъ, писанныхъ по образцу разговоровъ Платона и носящихъ тѣже названія: о Республикѣ (De Republica) и о Законахъ (De Legibus). Но послѣднее имѣетъ для насъ мало значенія. Съ одной стороны, въ изложеніи общихъ началъ, онъ является вполнѣ послѣдователемъ Стоиковъ; самобытнаго у него нѣтъ ничего. Съ другой

стороны, къ ученію о естественномъ законѣ, истекающемъ изъ верховнаго разума, и управляющемъ человѣческими отношеніями, онъ присоединяетъ практическія воззрѣнія на римскую юриспруденцію; но въ послѣднихъ нѣтъ ничего философскаго. Что касается до разговора о Республикѣ, то онъ дошелъ до насъ только въ отрывкахъ. Однако, относительно сущности изложенныхъ въ немъ воззрѣній, мы можемъ составить себѣ довольно полное понятіе объ его содержаніи.

Цицеронъ, или Сципіонъ, который ведетъ разговоръ, отправляется отъ общаго опредѣленія: государство или республика есть дѣло народа (res publica est res populi). Это опредѣленіе, какъ видно, заимствовано чисто изъ латинскаго словопроизводства. Въ другомъ мѣстѣ оно повторяется нѣсколько въ иномъ видѣ, ближе подходящемъ къ существу понятія: государство есть устроеніе народа (res publica est constitutio populi). Однако подъ именемъ народа, говоритъ Цицеронъ, слѣдуетъ разумѣть не всякое собраніе людей, соединенное какимъ бы то ни было образомъ, а собраніе, связанное согласіемъ права и общеніемъ пользы. (Populus autem non omnis hominum coetus, quoque modo congregatus, sed coetus multitudinis, juris consensu et utilitatis communione sociatus).

Если бы въ этихъ опредѣленіяхъ понятіе государства обозначалось его составомъ, то противъ нихъ нечего было бы сказать. Но Цицеронъ примѣшиваетъ сюда разныя другія начала, которыя приводятъ его къ ложнымъ заключеніямъ. Съ одной стороны, въ опредѣленіе входитъ республиканское воззрѣніе, заимствованное изъ римской жизни, о принадлежности государства народу. Отсюда слѣдуетъ, что тамъ гдѣ народъ исключенъ изъ правленія и терпитъ чуждое ему владычество, тамъ вовсе нѣтъ государства, что̀ очевидно несправедливо. Это можетъ быть дурно устроенное государство, но все же это государство. Съ другой стороны, существеннымъ признакомъ политическаго союза является понятіе о правѣ: что̀ есть государство, говоритъ Цицеронъ, какъ не общеніе права? Законъ есть связь общества. Идеи же права и закона Цицеронъ возводитъ къ стоическимъ началамъ: право истекаетъ изъ вѣчной правды, изъ естественнаго закона. Слѣдовательно, тамъ гдѣ не соблюдается естественный законъ, тамъ нѣтъ и права, а потому нѣтъ и народа, соединеннаго союзомъ права. Изъ этого слѣдуетъ далѣе, что всякій искаженный образъ правленія, всякое общество, въ которомъ не господствуетъ правда, вовсе не есть государство. На этомъ основаніи, Блаженному

Августину не трудно было доказать, что Римская Республика никогда не была государствомъ, ибо никогда не соблюдала правды.

Однако Цицеронъ не выводитъ государства ни изъ договора людей, какъ Епикурейцы, ни изъ вѣчныхъ требованій правды, какъ Стоики. Стараясь сочетать противоположныя воззрѣнія, онъ ищетъ общаго имъ основанія и находитъ его въ общежительной природѣ человѣка. Причина соединенія людей въ государства, говоритъ онъ, лежитъ не столько въ человѣческой слабости или въ страхѣ опасности, сколько въ самой природѣ человѣка, избѣгающей уединенія и жаждущей общежитія (natura hominum solitudinis fugiens et communionis ac societatis appetens). Здѣсь мы видимъ зачатки общежительнаго ученія, которое возводитъ противоположныя начала права и обязанности къ первоначальному ихъ источнику, къ общежитію. У Платона и Аристотеля, напротивъ, единство началъ установлялось не исхожденіемъ ихъ изъ одного корня, а конечною цѣлью или идеею, связывающею противоположные элементы въ одно гармоническое цѣлое.

Изъ общежитія непосредственно вытекаетъ потребность власти. Всякое государство, говоритъ Цицеронъ, для того чтобы имѣть прочность, должно управляться какимъ нибудь совѣтомъ или властью (omnis respublica consilio quodam regenda est, ut diuturna sit). Эта власть можетъ быть вручена одному, нѣсколькимъ или всѣмъ. Отсюда три образа правленія: монархія, аристократія и демократія. Каждый изъ нихъ имѣетъ свои достоинства, а потому можетъ быть терпимъ, но каждый имѣетъ и существенные недостатки: въ монархіи и аристократіи народъ исключается изъ правленія, чѣмъ нарушается справедливость и возбуждается неудовольствіе; въ демократіи, напротивъ, установляется равенство, при которомъ не соблюдаются степени достоинства. Кромѣ того, каждый изъ нихъ, не имѣя сдержекъ, склоненъ къ извращенію своихъ началъ. А потому лучше всѣхъ четвертая форма, смѣшанная изъ трехъ предъидущихъ, та которая существовала въ Спартѣ, и на которой основано величіе Рима.

Цицеронъ подробно распространяется о выгодахъ и недостаткахъ каждаго образа правленія; но до насъ дошли только отрывки этихъ разсужденій. Онъ излагаетъ и всю исторію Рима, начиная съ его колыбели, чтобы на ней доказать преимущества смѣшанной формы. Въ основныхъ чертахъ, это ученіе тоже, что у Полибія. Но особенность Цицерона состоитъ въ томъ, что изъ трехъ чистыхъ образовъ правленія, онъ выше

всѣхъ ставитъ монархію. Какъ міромъ правитъ единое Божество, домомъ одинъ хозяинъ, какъ въ отдѣльномъ человѣкѣ долженъ владычествовать единый разумъ, а не многообразныя влеченія, такъ и въ государствѣ лучше, когда правитъ одинъ, ибо власть, если она не едина, вовсе не есть власть. Послѣ этого, трудно было ожидать предпочтенія смѣшанной формы, гдѣ власть наиболѣе раздѣлена. Но еклектизмъ Цицерона выказывается и здѣсь. Такъ какъ монархъ способенъ превратиться въ тирана, говоритъ онъ, отвратительнѣе и ненавистнѣе котораго не можетъ быть никакое животное, то смѣшанное правленіе все таки лучше. И не смотря на то, Цицеронъ до такой степени чувствовалъ потребность единой, сильной власти, что въ концѣ книги о Республикѣ онъ чертитъ изображеніе единаго правителя, умѣрителя государства.

Къ этой потребности монархическаго начала привела самая жизнь. Римская Республика, при раздѣленіи властей, пришла къ безконечнымъ раздорамъ и къ страшнымъ междоусобіямъ. Необходимъ былъ правитель, способный сдержать враждующія общественныя стихіи. То единство, котораго Платонъ и Аристотель искали въ гармоническомъ сочетаніи противоположностей, оказалось невозможнымъ; нужна была власть, господствующая надъ ними. Поэтому значеніе монархическаго элемента, которое для великихъ греческихъ мыслителей оставалось еще темнымъ, впервые является у Цицерона, хотя еще въ зародышѣ, въ еклектической формѣ, въ несовсѣмъ послѣдовательномъ смѣшеніи съ другими началами.

Здѣсь опять мы не можемъ не замѣтить параллельнаго хода учрежденій и мысли. Вглядываясь въ позднѣйшую исторію Греціи и Рима, мы видимъ повтореніе тѣхъ же самыхъ ступеней развитія, которыя встрѣчаются и въ философскихъ ученіяхъ. Въ Греціи, послѣ страшной борьбы между олигархическими началами и демократическими, въ эпоху Пелопонезской войны, наступаетъ время, когда усталое общество ищетъ успокоенія и старается сочетать противоположные элементы. Это — точка зрѣнія Платона и Аристотеля. Но разнородныя стремленія все болѣе и болѣе расходятся, и вскорѣ послѣ этой поры настаетъ другая, съ двоякимъ направленіемъ: съ одной стороны, общечеловѣческое начало выражается въ попыткѣ создать всемірную монархію, при Александрѣ Великомъ и его преемникахъ, съ другой стороны, личное начало выступаетъ въ республикахъ съ федеративнымъ устройствомъ, каковы были союзы Ахейскій и Этолійскій. Наконецъ, послѣднимъ произведеніемъ греческой

жизни была военно-административная монархія Македонская, которая пала подъ ударами Римлянъ.

Въ Римѣ не трудно замѣтить тотъ же историческій ходъ, съ тѣми видоизмѣненіями, которыя выражаютъ собою особенности римскаго народнаго духа. Вообще, въ Греціи разнообразные элементы политической жизни распадаются на отдѣльныя, самостоятельныя группы; общее является здѣсь въ видѣ идеальнаго, внутренняго единства. Поэтому у Грековъ преобладаютъ начала свободы и цѣли. Въ Римѣ, напротивъ, всѣ элементы являются сосредоточенными; здѣсь главную роль играютъ связующія начала общежитія, власть и законъ. Вслѣдствіе этого Римъ и былъ предназначенъ къ покоренію міра. Но ходъ историческаго развитія здѣсь тотъ же, что и въ Греціи. Послѣ междоусобныхъ войнъ, обозначающихъ среднюю эпоху и переходъ отъ стараго порядка къ новому, является сперва попытка сочетать завѣщанное вѣками республиканское устройство съ возникающимъ монархическимъ началомъ. Но здѣсь народныя учрежденія потеряли уже всякую почву; въ результатѣ оказывается призракъ республики подъ покровомъ монархіи. Не забытое еще начало свободы выражается не столько въ постоянныхъ учрежденіяхъ, сколько въ непрочности самаго монархическаго элемента, въ безпрерывной смѣнѣ императоровъ. Еще менѣе могла свобода выработать изъ себя федеративную форму; демократическое начало, вообще, никогда не достигало у Римлянъ такого развитія, какъ у Грековъ. Зато въ Римѣ нашло себѣ гораздо болѣе полное приложеніе начало противоположное, общечеловѣческое. При Антонинахъ, Имперія слагается совершенно въ образъ стоическаго государства. Она представляетъ всемірную монархію, управляемую мудрымъ законодательствомъ. Въ Маркѣ Аврелiѣ воплощается и идеалъ стоическаго мудреца, стоящаго во главѣ вселенной. Но мудрость въ такомъ политическомъ устройствѣ чисто личное, а потому случайное явленіе. Этотъ идеалъ также оказывается неосуществимымъ, и Римская Имперія переходитъ наконецъ въ военно-административное государство, гдѣ все держится голымъ началомъ власти. Однако, такъ какъ и это начало, отдѣльно взятое, само по себѣ слишкомъ шатко, то оно ищетъ высшей опоры въ теократіи. Діоклетіанъ принимаетъ наружные знаки восточнаго деспота и самъ переселяется на Востокъ. Съ этимъ вмѣстѣ является потребность перехода къ иному порядку вещей, къ инымъ вѣрованіямъ и воззрѣніямъ. Падающее язычество не могло дать политической власти искомой опоры; поэтому императоры обращаются къ новой

религіи, къ Христіанству. Исторія древняго міра кончается и начинаются средніе вѣка [1]).

Во всѣхъ этихъ историческихъ переходахъ отъ одного направленія къ другому, преобладающимъ въ Римской Имперіи элементомъ является власть, первая основа государственнаго быта. Можно было ожидать, что въ эту пору получитъ особенное развитіе то ученіе, котораго зачатки мы видѣли у Цицерона, ученіе объ единствѣ власти, составляющемъ первую потребность общежитія. На практикѣ, римскіе юристы дѣйствительно развили теорію императорской власти, стоящей выше закона. Но философскаго ученія изъ этого не выработалось, или по крайней мѣрѣ оно намъ неизвѣстно. Съ Цицерономъ кончается для насъ политическая литература древности. Все остальное, если что и было, потеряно.

Этотъ недостатокъ мы можемъ отчасти восполнить аналогическимъ ходомъ общей философіи. Древнее мышленіе не остановилось на скептическомъ отрицаніи или на еклектическомъ сочетаніи разнородныхъ началъ. На исходѣ древняго міра является школа, которая, возводя противоположные элементы разума и матеріи къ первоначальному ихъ источнику, къ единству бытія, развила съ этой точки зрѣнія обширную философскую систему. Неоплатоники, повидимому, старались возстановить и примирить между собою ученія Платона и Аристотеля; но у нихъ верховнымъ началомъ является не добро, не конечная цѣль, а первоначальное, абсолютное, тождественное съ собою бытіе, или сущее (τὸ ὄν). Отсюда совершенно иное міросозерцаніе. Вселенная представляется у нихъ не гармоническимъ сочетаніемъ противоположныхъ элементовъ, а рядомъ ступеней, послѣдовательно истекающихъ изъ первоначальнаго источника, и болѣе и болѣе удаляющихся отъ божественной сущности. Поэтому и совершенство является у нихъ не въ концѣ, а въ началѣ; главную роль въ ихъ системѣ играетъ не политика, а религія. Человѣкъ долженъ отрѣшаться отъ міра и погружаться мыслью въ абсолютное тождество. Съ этой точки зрѣнія они хотѣли оживить древнее язычество, преобразовавъ его въ философскую систему. Они старались восточныя вѣрованія соединить съ греческими сказаніями. Но эта послѣдняя попытка свести къ единству все древнее міросозерцаніе не могла привести къ плодотворнымъ результатамъ. Единство установлялось здѣсь не гармоническимъ соединеніемъ различнаго, а

---

[1]) Я могу дать здѣсь только самый скудный очеркъ историческаго развитія учрежденій. Надѣюсь когда нибудь подробнѣе изложить свои мысли объ этомъ предметѣ.

отрѣшеніемъ отъ дѣйствительности и уничтоженіемъ міра въ Божествѣ. На этомъ человѣческая мысль не могла остановиться. Вполнѣ развившееся сознаніе самостоятельности частныхъ силъ и въ особенности человѣческой свободы должно было произвести реакцію. Въ самомъ Неоплатонизмѣ неизбѣжно зарождалось понятіе о противоположности между абсолютнымъ, вѣчнымъ, неизмѣннымъ, тождественнымъ съ собою бытіемъ и разнообразными, конечными, измѣняющимися вещами, однимъ словомъ между міромъ и Божествомъ. Надобно было или считать міръ призракомъ или стать на точку зрѣнія абсолютнаго раздвоенія. Человѣчество приняло послѣднее воззрѣніе, которое и сдѣлалось господствующимъ въ средніе вѣка. Но на это нужна была новая религія, которая иначе понимала отношенія человѣка къ Богу, нежели религіи языческія.

При мистическомъ направленіи Неоплатониковъ, понятно, что они вовсе не обращали вниманія на политическую жизнь. Изъ ихъ сочиненій мы ничего не можемъ почерпнуть для нашего предмета. Такимъ образомъ, исторія древней политической литературы какъ будто обрывается до конца. Не смотря однако на эту отрывочность сохранившихся до насъ памятниковъ, легко видѣть, что политическое мышленіе древности, и въ послѣднемъ періодѣ своего развитія, представляетъ полный циклъ ученій, обозначенныхъ нами въ началѣ. Отъ идеализма Платона и Аристотеля мысль идетъ черезъ противоположныя системы, нравственную у Стоиковъ, индивидуальную у Епикурейцевъ, и восходитъ къ общему источнику правъ и обязанностей, къ общежитію. Зачатки послѣдняго ученія, которыя мы находимъ у Цицерона, послужили исходною точкою для философіи права новаго времени. Спустя много вѣковъ, мы встрѣтимъ у Гуго Гроція почти буквальное повтореніе опредѣленій Цицерона. Такимъ образомъ конецъ древняго мышленія, прошедши черезъ средніе вѣка, непосредственно примыкаетъ къ началу новаго.

СРЕДНІЕ ВѢКА.

ПЕРВЫЙ ПЕРІОДЪ.

ПАТРИСТИКА.

Исторія древней политической литературы представляетъ внутреннее развитіе составныхъ элементовъ государства; средніе вѣка переносятъ насъ на совершенно иную почву. Здѣсь дѣло идетъ уже не о государствѣ, какъ самостоятельномъ союзѣ, а объ отношеніи его къ другому союзу, къ церкви. Эта новая точка зрѣнія явилась результатомъ всей предъидущей исторіи, которая привела человѣчество къ раздвоенію, какъ умственныхъ началъ, такъ и общественнаго устройства.

Древнее государство разложилось двоякимъ жизненнымъ процессомъ. Съ одной стороны личность, въ древности поглощенная государствомъ, мало по малу освобождалась отъ этого подчиненія и стала вырабатывать свою особенную область частныхъ интересовъ. На первыхъ порахъ, какъ мы видѣли, она явилась элементомъ разрушительнымъ для общаго жизненнаго строя. Древнее государство было все основано на политической доблести гражданъ, на томъ нравственномъ сознаніи, въ силу котораго гражданинъ забывалъ о своихъ собственныхъ выгодахъ и прежде всего видѣлъ въ себѣ члена единаго тѣла. Держась этими началами, классическое государство не могло вынести развитія личныхъ интересовъ, тѣмъ болѣе что послѣдніе, при первомъ своемъ появленіи, не успѣли еще выработать органической связи съ совокупною жизнью общества. Только новое государство, которое само вытекло отчасти изъ развитія личности и осилило переломъ, въ состояніи допустить въ себѣ полную свободу частныхъ интересовъ и установить гармонію обѣихъ сферъ человѣческой жизни — частной и общественной.

Съ другой стороны, древній міръ разлагался силою элемента общече-

вѣческаго, котораго высшимъ выраженіемъ въ практической жизни является отвлеченно-нравственное начало. Классическое государство опиралось на извѣстный народный духъ, изъ котораго истекали общія вѣрованія, убѣжденія и нравы. Съ расширеніемъ политическаго тѣла, эта первобытная національная основа исчезла, а вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ былъ рушиться и весь воздвигнутый на ней общественный порядокъ. Пока древнее государство оставалось замкнутымъ внутря себя, оно сохранялось крѣпкимъ и неиспорченнымъ. Процессъ разложенія начинается при столкновеніяхъ его съ другими народами. Вторженіе чужихъ нравовъ и новыхъ понятій разрушило древнюю національность. Между тѣмъ, въ силу общечеловѣческаго элемента, присущаго всякому обществу, которое не закоснѣло на извѣстной степени развитія, древнее государство само стремилось выдти изъ тѣснаго національнаго круга, расширяя свои предѣлы завоеваніями. Это мы видимъ какъ въ Греціи, такъ и въ Римѣ. Но чѣмъ болѣе расширялось политическое тѣло, чѣмъ болѣе оно принимало въ себя чужестранныхъ стихій, тѣмъ болѣе подрывалась собственная его основа, и тѣмъ болѣе оно склонялось къ паденію. Римская Имперія обняла наконецъ почти весь извѣстный тогда міръ, но съ этимъ вмѣстѣ исчезъ тотъ крѣпкій римскій духъ, который дѣлалъ возможными эти громадныя завоеванія. Осталась одна политическая форма, которая не могла противостоять натиску варваровъ.

Здѣсь опять можно видѣть различіе между древнимъ государствомъ и новымъ. Послѣднее сложилось уже не на основаніи какой либо исключительной національности, но съ самаго начала совмѣстило въ себѣ разнородныя стихіи. Новыя народности составились большею частью даже не изъ родственныхъ племенъ, а выработали изъ различныхъ элементовъ высшее, духовное единство. Съ другой стороны, христіанскія начала, которыми онѣ проникнуты, не дозволяютъ имъ замкнуться въ себѣ; общечеловѣческій элементъ не является здѣсь враждебнымъ народному, а входитъ въ послѣдній, какъ одна изъ существенныхъ его основъ. Оттого новая народность способна переработывать въ себѣ всякіе чужестранные элементы; она показываетъ свою мощь и свое всемірно-историческое значеніе именно тѣмъ, что открываетъ въ себѣ доступъ иностранному вліянію. Новой народности бояться нечего, ибо она уже осилила и свела къ единству тѣ противоположные элементы человѣческой жизни, которые въ крайнемъ и исключительномъ своемъ развитіи ведутъ къ разложенію общественнаго порядка.

Въ средніе вѣка эти элементы не пришли еще къ соглашенію. Они стоятъ другъ противъ друга, во всей своей рѣзкости, и дѣлятъ на двѣ половины, какъ человѣческія воззрѣнія, такъ и общественный бытъ. Съ одной стороны, представительницею нравственнаго закона или общечеловѣческаго начала является Христіанская церковь. По идеѣ, она обнимаетъ все человѣчество; это высшій, нравственно-религіозный союзъ, который всѣхъ людей, безъ различія племенъ и состояній, ведетъ къ единенію съ Богомъ. Церковь въ средніе вѣка играла ту роль, какая въ древности и въ новое время принадлежитъ государству: она составляла высшую общественную связь. Поэтому ей присвоены были громадныя привилегіи; она глубоко проникала въ гражданскій бытъ, отчасти дѣлая его своимъ орудіемъ и направляя его къ своимъ цѣлямъ, отчасти сама завѣдывая множествомъ общественныхъ интересовъ. Церковь составляетъ высшую и бо́льшую половину средневѣковаго порядка. Съ другой стороны, представителями начала личности являются варвары. Разрушивъ Римскую Имперію, они строятъ новый міръ на основаніи личнаго права. Это не государство въ собственномъ смыслѣ, а гражданское общество, ибо въ немъ господствуетъ не публичное, а частное право, истекающее изъ личности. Коренной элементъ здѣсь свобода, но свобода въ своей безпредѣльности, не знающая надъ собою высшихъ началъ, а потому ведущая къ порабощенію слабаго сильнымъ. Частное право не исключаетъ впрочемъ и общественнаго порядка, безъ котораго не можетъ существовать никакое общество. Въ гражданскомъ устройствѣ среднихъ вѣковъ совокупляются всѣ необходимые общественные элементы, и власть, и законъ, и общая цѣль; но всѣ они носятъ на себѣ отпечатокъ частнаго права, которое и даетъ совершенно оригинальный характеръ средневѣковымъ учрежденіямъ. Основныя формы гражданскаго общества, на которыхъ строится средневѣковой бытъ, суть дружина, вотчина, вольная община и сословія. Дружина представляетъ собою военную силу, сосредоточенную около вождя, вотчина—прочный гражданскій порядокъ, основанный на собственности, вольная община — союзъ свободныхъ людей, соединенныхъ договоромъ, наконецъ сословія — сочетаніе всѣхъ общественныхъ элементовъ, занимающихъ каждый свое мѣсто въ гражданскомъ тѣлѣ, сообразно съ своимъ назначеніемъ. Въ этой послѣдовательности совершается и историческое развитіе этихъ элементовъ. На Западѣ, вслѣдствіе отношеній гражданскаго общества къ церкви, къ частному праву присоединяется и высшее нравственное начало. Феодализмъ, слагаясь

въ іерархическомъ порядкѣ, основанномъ на отношеніяхъ собственности, завершается императорскою властью, завѣщанною Римомъ и возстановленною папами. Императоръ является, съ одной стороны, верховнымъ леннымъ владѣльцемъ, то есть вотчинникомъ всей земли, съ другой стороны представителемъ общечеловѣческаго начала, верховнымъ блюстителемъ правды и мира во всемъ человѣчествѣ. Отсюда близкое его отношеніе къ власти церковной и неизбѣжныя столкновенія между ними.

Вся политическая жизнь среднихъ вѣковъ вращается на отношеніи этихъ двухъ властей, свѣтской и духовной, представительницъ двухъ различныхъ міровъ. Церковь, въ то время главный двигатель человѣческаго развитія, воспитательница новыхъ народовъ, пытается внести единство въ хаосъ средневѣковыхъ силъ, подчиняя ихъ себѣ во имя нравственно-религіознаго начала. Но она встрѣчаетъ неодолимую преграду въ упорномъ стремленіи свѣтскихъ элементовъ къ самостоятельности. Раздвоеніе, лежащее въ основѣ жизни, препятствуетъ поглощенію одной области другою; здѣсь не можетъ установиться теократія, но идетъ постоянная борьба.

Эта противоположность двухъ началъ и двухъ общественныхъ порядковъ, которая составляетъ характеристическую черту среднихъ вѣковъ, ярче всего выступаетъ въ католическомъ мірѣ, гдѣ происходитъ и борьба властей. Поэтому западные народы играютъ главную роль въ средневѣковой исторіи; ими разрѣшаются тѣ вопросы, отъ которыхъ зависитъ дальнѣйшее движеніе человѣчества. Однако тѣ элементы, которые католицизмъ довелъ до крайняго и односторонняго развитія, не были имъ созданы; они лежали уже въ предшествующей исторической почвѣ. Средневѣковые папы въ своихъ требованіяхъ ссылались на самое призваніе и значеніе Христіанской церкви; во имя евангельскихъ истинъ они предъявляли свои права. Чтобы оцѣнить настоящій характеръ этихъ притязаній, необходимо бросить взглядъ на тѣ понятія о гражданской власти и объ отношеніи церкви къ государству, которыя вырабатывались у церковныхъ писателей, съ тѣхъ поръ какъ Христіанство сдѣлалось господствующимъ въ Римской Имперіи. Этотъ періодъ представляетъ какъ бы переходъ отъ древняго міра къ среднимъ вѣкамъ.

1. Златоустъ и Амвросій.

Для древняго государства не могло быть ничего гибельнѣе появленія Христіанства. Новая вѣра, принесенная Христомъ, выдѣляла нравствен-

ную сторону человѣка изъ гражданской области, оставляя послѣдней одну внѣшнюю власть. Гражданинъ во внутреннемъ существѣ своемъ принадлежалъ иному союзу, подчинялся иной власти, поклонялся иному Богу, нежели тѣ, которые признавались въ Имперіи. Все это шло совершенно наперекоръ политическимъ воззрѣніямъ древности, которыя требовали всецѣлаго поглощенія гражданина государствомъ. Отсюда кровавыя гоненія на Христіанъ, какъ на отступниковъ и возмутителей.

Однако Христіанская церковь, являясь среди языческаго міра съ ученіемъ совершенно чуждымъ всему, что господствовало въ то время, не выступила враждебно противъ установленнаго порядка. Напротивъ, она признала его законность и требовала для себя только свободы духовной. Среди гоненій и бѣдствій, которымъ она подвергалась, она проповѣдывала повиновеніе гнетущимъ ее властямъ. Въ послѣдствіи, когда она восторжествовала надъ язычествомъ, она сохранила неизмѣннымъ догматъ о божественномъ происхожденіи власти. Это краеугольный камень ея политическаго ученія. Основаніемъ служилъ здѣсь извѣстный текстъ апостола Павла: «*Всяка душа властемъ предержащымъ да повинуется. Нѣсть бо власти аще не отъ Бога: сущыя же власти отъ Бога учинены суть. Тѣмже противляяйся власти, Божію повелѣнію противляется... Князи бо не суть боязнь добрымъ дѣломъ, но злымъ. Хощеши же ли не боятися власти; благое твори, и имѣти будеши похвалу отъ него. Божій бо слуга есть, тебѣ во благое. Аще ли злое твориши, бойся: не бо всуе мечъ носитъ.... Тѣмже потреба повиноватися не токмо за гнѣвъ, но и за совѣсть.*» (Римл. XIII, 1—6). Тоже самое писалъ и апостолъ Петръ: «*повинитеся убо всякому человѣчу созданію (начальству) Господа ради: аще царю, яко преобладающу; аще ли же княземъ, яко отъ него посланнымъ во отмщеніе убо злодѣемъ, въ похвалу же благотворцемъ. Яко тако есть воля Божія.*» (1 Петр. II, 13—15) и далѣе: «*Бога бойтесь, царя чтите. Раби повинуйтеся во всякомъ страсѣ владыкамъ, не токмо благимъ и кроткимъ, но и строптивымъ. Се бо есть угодно предъ Богомъ.*» (Тамъ же, 17—19).

Таково было основное преданіе Христіанской церкви. Принимая въ свое вѣдѣніе нравственно-религіозную сторону человѣка, съ цѣлью вести его къ жизни небесной, она предписывала ему въ гражданской области подчиненіе земнымъ князьямъ, какъ установленнымъ самимъ Богомъ для

сохраненія мира и порядка на землѣ. Отцы церкви, толкуя тексты апостоловъ, крѣпко настаивали на повиновеніи властямъ. Однако у нихъ уже встрѣчается различіе, которое въ послѣдствіи было развито схоластиками, различіе между существомъ власти и лицемъ, ею облеченнымъ. Только первое считалось происходящимъ отъ Бога, второе же является не болѣе какъ человѣческимъ установленіемъ.

Такое изъясненіе первоначальнаго политическаго ученія церкви встрѣчается именно у Златоуста. Въ Толкованіи на Посланіе къ Римлянамъ онъ требуетъ отъ всѣхъ вѣрующихъ строгаго исполненія христіанской обязанности, но вмѣстѣ съ тѣмъ объясняетъ, въ какомъ смыслѣ надобно понимать божественное происхожденіе власти. Приводя слова апостола Павла, онъ говоритъ: «*всяка душа властемъ предержащимъ да повинуется.*» Это показываетъ, что Христосъ принесъ свое ученіе не для разрушенія общаго государственнаго строя, а для улучшенія онаго, чтобы прекратить ненужныя войны. Если надобно воздавать добро тѣмъ, кто дѣлаетъ намъ зло, то еще болѣе слѣдуетъ повиноваться тѣмъ, кто осыпаетъ насъ благодѣяніями. Подчиненіе властямъ предписывается, не какъ дѣло любви и милосердія, а какъ должное. Оно предписывается не однимъ мірянамъ, но также духовенству и монахамъ. Всякая душа должна подчиняться, будь онъ апостолъ или евангелистъ или пророкъ. И не говорится только: *да повинуется, а да будетъ подчинена* (οὐχ ἁπλῶς εἶπε, πειθέσθω, ἀλλ' ὑποτασσέσθω). Почему? потому что всякая власть отъ Бога. Однако не въ томъ смыслѣ, что всякій князь лично установляется Богомъ. Здѣсь рѣчь идетъ не о лицахъ, а о самомъ существѣ предмета. Необходимо, чтобы существовали власти, чтобъ одни господствовали, а другіе подчинялись, дабы народы не носились туда и сюда, какъ волны; въ этомъ состоитъ божественное установленіе. Поэтому не говорится: *нѣсть бо князя аще не отъ Бога*, но *нѣсть бо власти*. Точно также въ Писаніи говорится, что Богомъ мужъ сочетается съ женою, но не въ томъ смыслѣ, что соединеніе каждаго мущины съ каждой женщиною происходитъ отъ Бога, а въ томъ, что Богомъ установленъ такой порядокъ жизни. Богъ учредилъ многообразныя власти и подчиненія, потому что равенство чести нерѣдко рождаетъ войну. Въ человѣческомъ обществѣ установленъ тотъ же порядокъ, что и въ тѣлѣ, гдѣ одни члены подчиняются другимъ. Тоже видимъ и у животныхъ: у пчелъ, у журавлей, въ стадахъ овецъ. Ибо анархія вездѣ есть зло и причина разрушенія. Поэтому апостолъ Павелъ пишетъ: *Тѣмже*

противляяйся власти Божію повелѣнію противляется. Дабы вѣрные не говорили: «ты насъ унижаешь, подчиняя властямъ тѣхъ, которые наслѣдуютъ царство небесное», апостолъ показываетъ, что это—подчиненіе не властямъ, а самому Богу. И оно требуется не какъ милость, а какъ должное. Этимъ заграждаются уста тѣхъ, которые утверждали, что апостолы — нововводители и возмутители, проповѣдующіе ниспроверженіе установленныхъ законовъ. И чтобы ты не стыдился подобнаго подчиненія, апостолъ, возвѣстивъ вѣчное наказаніе за сопротивленіе властямъ, показываетъ пользу, приносимую властью. Она—орудіе Бога, въ награду добрымъ и въ наказаніе злымъ. Она не даромъ носитъ мечъ. Цѣль ея: дать намъ возможность вести тихую и спокойную жизнь. Поэтому ей слѣдуетъ подчиняться не только за гнѣвъ, но и за совѣсть; ей надобно воздавать не только дань, но честь и страхъ. Поэтому не унизительно вставать передъ княземъ и обнажать передъ нимъ голову. И если ты скажешь, что тебѣ ввѣрено высшее, то знай, что теперь не твоя пора: здѣсь ты странникъ и чужой. Будетъ время, когда ты съ Христомъ явишься во славѣ; теперь же твоя жизнь съ Христомъ сокровенна въ Богѣ. Въ здѣшней жизни не ищи награды» [1]).

Въ другомъ мѣстѣ, Златоустъ распространяется о томъ великомъ наказаніи, которое ожидаетъ непослушныхъ: «Богъ, говоритъ онъ, является заступникомъ за власти, когда имъ оказывается непокорность. И не обыкновенное наказаніе будетъ на тебя наложено, а высшее изъ всѣхъ. И ничто не освободитъ тебя, что бы ты ни приводилъ въ свою пользу: ты получишь высшую казнь отъ людей и Бога страшно прогнѣваешь. Ибо, если ты корабль лишаешь кормчаго, ты губишь самое судно, если у войска отнимаешь предводителя, ты предаешь воиновъ связанныхъ врагамъ; точно также, если ты отнимаешь у государства правителя, ты обрекаешь насъ на жизнь болѣе неразумную, нежели у животныхъ. Что въ зданіи связи, то власть въ государствѣ» [2]).

Но придавая царямъ такое значеніе, учители церкви требовали отъ нихъ и нравственныхъ качествъ, соотвѣтствующихъ высокому положенію. «Истинный царь, говоритъ Златоустъ, тотъ, кто властвуетъ надъ гнѣвомъ, завистью и наслажденіями, кто все подчиняетъ закону Божьему, кто, сохраняя свободный разумъ, не дозволяетъ страстямъ властвовать

---

[1]) Patrologiae Cursus completus ed. Migne т. XI стр. 614 и слѣд.

[2]) Ecloga de imperio, potestate et gloria, Homil. XXI. Migne т. XII, стр. 696.

надъ душою. Такого человѣка я охотно бы видѣлъ повелѣвающаго землѣ и морю, городамъ, народамъ и войскамъ. Ибо кто въ себѣ самомъ ставитъ разумъ надъ страстями, тотъ легко можетъ быть поставленъ и надъ людьми; онъ явитъ себя отцомъ подданныхъ и умѣренно будетъ начальствовать надъ народами. Но тотъ, кто повидимому повелѣваетъ людямъ, а самъ покоряется гнѣву, честолюбію и наслажденіямъ, тотъ подданнымъ покажется смѣшнымъ, ибо носитъ вѣнецъ золотой и украшенный каменьями, а умѣренностью не вѣнчанъ, имѣетъ тѣло, облеченное въ пурпуръ, а душу невоздѣланную. Онъ неспособенъ и управлять государствомъ, ибо если онъ не въ силахъ владѣть собою, то какъ можетъ онъ другихъ воздерживать законами? Мы должны думать не о томъ, какъ достигнуть почестей и власти, а о томъ, чтобы украситься добродѣтелью и мудростью. Великая власть влечетъ человѣка къ дѣйствіямъ, которыя не нравятся Богу, и нужна крѣпкая душа, чтобы пользоваться, какъ слѣдуетъ, почестью и властью. Не занимающій высокаго сана какъ бы нехотя изучаетъ мудрость; но съ получившимъ высокое достоинство случается тоже, что̀ съ человѣкомъ, который бы жилъ съ прекрасною дѣвой, а между тѣмъ ему было бы запрещено возносить на нее око съ вожделѣніемъ. Ибо такого рода вещь есть власть. Она многихъ противъ воли побуждаетъ къ нанесенію обидъ, возбуждаетъ гнѣвъ, снимаетъ узы съ языка и отверзаетъ двери устъ, потрясая душу на подобіе вѣтра, и погружая корабль въ послѣднюю глубину золъ.... Нѣтъ ничего, что̀ бы такъ превозносило людей, какъ поклоненіе толпы» [1]).

Царская власть, по ученію отцовъ церкви, имѣетъ и свои границы. Въ гражданской области всѣ обязаны ей повиноваться; но въ области нравственно-религіозной прекращаются ея права. «Бога надобно слушать болѣе, нежели человѣка»: это апостольское изреченіе (Дѣянія V, 19), на которое постоянно ссылались Христіане, полагало предѣлъ повиновенію земнымъ властямъ и ограждало внутреннюю свободу человѣка. Опираясь на это начало, христіанскіе мученики претерпѣвали жесточайшія казни, отстаивая права совѣсти и свободу церкви.

Но въ области внутренняго человѣка, гдѣ прекращается власть политическая, является другая власть, нравственная, власть святителей церкви, установленная Христіанствомъ. Самостоятельность церковнаго союза, выдѣляя этой власти особый кругъ дѣйствій, давало ей мѣсто

---

[1]) Тамъ же.

наряду съ царскою. Въ нравственномъ отношеніи она ставилась даже выше послѣдней, а такъ какъ для Христіанъ нравственная точка зрѣнія была главною, то мы видимъ уже у отцовъ церкви превознесеніе священническаго чина надъ царскимъ. Здѣсь кроются уже тѣ понятія, которымъ въ послѣдствіи папы дали такое широкое развитіе. Даже доводы и сравненія употребляются одинакіе. Такъ напримѣръ, въ собраніи такъ называемыхъ Правилъ Апостольскихъ сказано: «на сколько душа выше тѣла, на столько священство выше царскаго сана, ибо оно связываетъ и разрѣшаетъ достойныхъ наказанія и прощенія; поэтому вы обязаны любить епископа, какъ отца, бояться, какъ царя, почитать, какъ владыку» [1]). Отправляясь отъ этой мысли, Григорій Богословъ говоритъ свѣтскимъ властямъ: «законъ Христа подчинилъ васъ нашей власти и нашему суду, ибо и мы властвуемъ, и прибавлю: властью высшею и совершеннѣйшею, нежели ваша. Или долженъ духъ повиноваться плоти и земному небесное?» [2])

У Златоуста мы находимъ полное развитіе этихъ началъ. Онъ краснорѣчиво распространяется о высокомъ достоинствѣ служителей церкви. «Кто подумаетъ», восклицаетъ онъ, говоря о вѣчной жизни, «что̀ значитъ для человѣка, облеченнаго въ плоть и кровь, возможность приблизиться къ этому блаженному и безсмертному состоянію, тотъ пойметъ, какою честью украсила іереевъ благодать Святаго Духа. Ибо черезъ нихъ творится сіе и многое другое, столь же высокое, что̀ касается нашего достоинства и нашего спасенія. Живущіе на землѣ приставлены къ распредѣленію благъ небесныхъ и получили власть, которой Богъ не далъ ни ангеламъ ни архангеламъ. Ибо послѣднимъ не сказано: *елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небесѣхъ.* Земные владыки имѣютъ также власть связывать, но одно только тѣло; эта же связь постигаетъ душу и переходитъ въ небеса. Что̀ священники совершаютъ внизу, то Богъ утверждаетъ на верху; самъ Господь укрѣпляетъ приговоръ своихъ рабовъ» [3]). «Имъ ввѣрено рожденіе духовное, говоритъ онъ далѣе, посредствомъ крещенія; черезъ нихъ мы пріобщаемся Христу и погребаемся съ Сыномъ Божіимъ, становясь членами священной главы церкви.

---

[1]) Const. Apostol. II, 34. См. Gieseler: Lehrbuch der Kirchengeschichte 4-te Aufl. т. 1-й стр. 368 примѣч.

[2]) Gregor. Naz. orat. XVII, p. 171. См. также у Гизелера т. II-й стр. 167, примѣч. 8.

[3]) De sacerdotio, кн. III § 5. Migne т. XII стр. 643.

Поэтому они не только страшнѣе князей и царей, но по праву достойны бо́льшаго уваженія, нежели самые отцы. Ибо послѣдніе родили насъ отъ крови и отъ похоти плотской, тѣ же сообщаютъ намъ рожденіе, происходящее отъ Бога, именно блаженное возрожденіе истинной свободы и усыновленіе посредствомъ благодати..... Поэтому презирающіе ихъ достойны гораздо большей казни, нежели Даѳанъ и его сообщники..... И не только въ наложеніи наказаній, но и въ благодѣяніяхъ Богъ далъ священникамъ высшую власть, нежели отцамъ: между ними тоже различіе, какъ между настоящею и будущею жизнью» [1]).

Превознося священниковъ надъ отцами, Златоустъ естественно ставилъ ихъ выше царей. И онъ отправлялся отъ начала, выраженнаго въ Правилахъ Апостольскихъ: «священство, говоритъ онъ, на столько выше царской власти, на сколько велико разстояніе между плотью и духомъ» [2]). Обращаясь къ возмутившимся Антіохійцамъ, за которыхъ епископъ поѣхалъ просить милости у императора, Златоустъ говоритъ о епископѣ: «если онъ получилъ власть разрѣшать отъ грѣховъ противъ Бога, то тѣмъ болѣе онъ можетъ уничтожить совершенное противъ человѣка. Ибо и онъ князь, и гораздо почетнѣйшій земнаго: священные законы преклонили царскую голову подъ его руку, и когда требуется небесное благо, то царь прибѣгаетъ къ священнику, а не священникъ къ царю. И онъ имѣетъ кольчугу правды, и поясъ истины, и почетнѣйшую обувь отъ Евангелія мира; онъ имѣетъ и мечъ, но не желѣзный, а мечъ духа, имѣетъ и вѣнецъ возложенный на главу. Это доспѣхи блестящіе, оружіе драгоцѣнное; въ нихъ болѣе крѣпости, болѣе силы, нежели въ другихъ» [3]). Святаго Вавилу Златоустъ восхваляетъ за то, что «онъ души будущихъ царей и святителей однѣ унизилъ, другія возвеличилъ, объявивъ, что священникъ высшій правитель (κυριότερος ἐπίτροπος) земли и происходящаго на землѣ, нежели тотъ, кто облеченъ въ пурпуръ, и что слѣдуетъ не умалять этотъ санъ, а скорѣе лишиться жизни, нежели власти отъ Бога данной». «Онъ показалъ, говоритъ онъ о томъ же святомъ, что передъ Христомъ императоръ и послѣдній изъ людей не болѣе, какъ имена, и носящій вѣнецъ не лучше самаго низшаго, когда нужно употребить наказаніе и исправленіе» [4]).

---

[1]) Тамъ же стр. 644.

[2]) Тамъ же § 1-й стр. 641.

[3]) Homil. III § 2 Migne т. II-й, стр. 50.

[4]) De Sancto Babylo, Migne т. II-й, стр. 546—7.

Самъ подавая примѣръ обличенія пороковъ и беззаконій у сильныхъ людей, Златоустъ любилъ выставлять примѣръ первосвященника Азаріи, изгоняющаго изъ храма еврейскаго царя Осію, который хотѣлъ самъ священнодѣйствовать. Онъ не разъ говорилъ проповѣди на эту тему и рѣзкими чертами изображалъ въ нихъ противоположность двухъ властей. «Будучи царемъ, говоритъ онъ объ Осіи, онъ похищаетъ власть священника. Но оставайся въ своихъ границахъ: одни предѣлы царства, другіе священства. Однако послѣднее больше перваго. Ибо царь познается не по тому, что̀ выставляется на показъ, не по драгоцѣннымъ камнямъ, не по золоту, которыми онъ украшенъ. Царю досталось въ удѣлъ управленіе земнымъ; права же священника нисходятъ съ неба: *елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небесѣхъ*. Царю ввѣрено земное, мнѣ небесное; царю поручены тѣла, священнику души; царь прощаетъ недоимки даней, священникъ недоимки грѣховъ; тотъ принуждаетъ, этотъ увѣщеваетъ; тотъ дѣйствуетъ необходимостью, этотъ совѣтомъ; тотъ носитъ оружіе чувственное, этотъ духовное; тотъ воюетъ съ варварами, этотъ съ злыми духами. Послѣдняго княжество выше; поэтому царь преклоняетъ голову подъ руку священника, и постоянно въ Ветхомъ Завѣтѣ священники помазывали царей. Но царь, преступая свои предѣлы, хотѣлъ присвоить себѣ чужое и вошелъ во храмъ, чтобы возжечь θиміамъ. Что̀ же священникъ? Не позволю тебѣ, Осія, возжигать θиміамъ! Видишь ли свободу, видишь ли мысль, не знающую раболѣпства, видишь ли языкъ, достигающій до небесъ, свободу непобѣдимую, видишь ли тѣло человѣка и разумъ ангела, видишь ли его ходящаго по землѣ и выступающаго на небѣ? Онъ видитъ царя и не видитъ пурпура, видитъ царя и не видитъ діадимы. И не говори мнѣ, что есть царство тамъ, гдѣ есть нарушеніе закона. Не позволю тебѣ, царь, возжигать θиміамъ въ Святыя Святыхъ! Ты преступаешь свой предѣлъ; ты ищешь того, что̀ тебѣ не дано; поэтому ты потеряешь то, что̀ получилъ» [1]).

Въ другой проповѣди Златоустъ говоритъ: «этого не сдѣлалъ Осія (не воздержалъ своей души), но преступилъ законъ противъ высшей изъ всѣхъ властей, ибо священство—власть болѣе почтенная и высокая, нежели царство. Не говори мнѣ о пурпурѣ, о вѣнцѣ, о золотомъ одѣяніи. Все это тѣни, мимолетнѣе весеннихъ цвѣтовъ. Ибо въ Писаніи говорится: *слава человѣка, какъ цвѣтъ травы*, даже и царская. Не говори

[1]) Migne т. VI, стр. 126. 127.

же мнѣ объ этомъ, но если хочешь видѣть различіе между царемъ и священникомъ, разсмотри мѣру каждой власти, и увидишь священника сидящаго гораздо выше царя. Ибо, хотя намъ кажется величественнымъ престолъ царскій, по драгоцѣннымъ камнямъ и золоту, его украшающимъ, однако царь получилъ въ удѣлъ управленіе земнымъ и болѣе не имѣетъ никакой власти; престолъ же священника поставленъ на небѣ, и онъ имѣетъ власть управлять небеснымъ. Кто сказалъ это? Самъ Царь небесный: *елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небесѣхъ.* Что̀ можетъ сравниться съ этою честью? Небо усвоиваетъ себѣ земной судъ. Судья сидитъ на землѣ, Господь же идетъ за своимъ рабомъ, и что̀ послѣдній разсудилъ внизу, Тотъ утверждаетъ на верху. Такимъ образомъ священникъ стоитъ посредникомъ между Богомъ и человѣкомъ, принося намъ съ неба благодѣянія и передавая туда наши молитвы, примиряя разгнѣваннаго Бога и вырывая насъ грѣшныхъ изъ его рукъ. Поэтому Богъ преклонилъ царскую голову подъ руку священника, тѣмъ поучая насъ, что послѣдній выше перваго, ибо меньшій получаетъ благословеніе отъ бо̀льшаго».

Затѣмъ великолѣпно изображается сцена между царемъ и первосвященникомъ: «вошелъ Осія въ храмъ Господа, вошелъ за нимъ и Азарія. Легкомысленно ли я сказалъ, что священникъ выше царя? Онъ напалъ на Осію съ гнѣвомъ, изгоняя его не какъ царя, а какъ бѣглаго и неблагодарнаго раба, подобно тому какъ добрая собака бѣжитъ на нечистаго звѣря, чтобъ изгнать его изъ хозяйскаго дома.... Онъ зналъ, что угрозы царя подобны ярости льва лишь для тѣхъ, кто смотритъ на землю; но для человѣка, который имѣетъ небо передъ глазами, и который настроилъ свою душу такъ, чтобы лишиться жизни скорѣе, нежели позволить нарушеніе святыхъ законовъ, онъ былъ хуже всякой собаки. Ибо нѣтъ слабѣе того, кто нарушаетъ божественные законы, также какъ наоборотъ, нѣтъ сильнѣе того, кто защищаетъ ихъ» [1]).

Однако священникъ, имѣя власть нравственную, духовную, лишенъ принудительной силы; поэтому наказаніе ослушниковъ предоставляется Богу. «Но царь Осія не послушалъ увѣщанія, говоритъ Златоустъ; что же Богъ? Тамъ, гдѣ презрѣнъ былъ священникъ и попрано было его достоинство, священникъ ничего уже не могъ сдѣлать: ибо дѣло священника — вразумлять и давать свободное увѣщаніе, а не потрясать копь-

---

[1]) Рѣчь V, тамъ же стр. 130, 131.

емъ, не натягивать лукъ, не кидать дротикъ. Поэтому, когда священникъ сдѣлалъ вразумленіе, а царь не отсталъ и потрясъ оружіемъ, щитомъ и копьемъ, и воспользовался своею властью, тутъ священникъ сказалъ: я сдѣлалъ то что было моимъ долгомъ, болѣе ничего не могу; помоги попираемому священству! законы нарушаются, правда ниспровергается! Что же Человѣколюбецъ? Онъ наказалъ дерзновеннаго» [1]).

Такимъ образомъ, поставляя священника достоинствомъ выше царя, учители церкви, сообразно съ настоящимъ призваніемъ и значеніемъ іерейскаго чина, ограничивали данную ему власть одною нравственною силою. Ему принадлежитъ право совѣта и обличенія; высшимъ предѣломъ его власти считалось наказаніе церковное. Это признавали въ IV-мъ вѣкѣ отцы Западной церкви, также какъ и Восточной. Извѣстно, что Амвросій, призывая императора Ѳеодосія къ покаянію за избіеніе Солунянъ, не хотѣлъ допустить его въ храмъ. Амвросій вообще можетъ служить примѣромъ воззрѣній, господствовавшихъ въ то время между западными епископами. Онъ сильно настаивалъ на свободѣ слова. «Императоръ, писалъ онъ къ Ѳеодосію, не долженъ никого лишать свободы. Добрые цари любятъ свободу, нечестивые—рабство. Всякаго слѣдуетъ выслушать, тѣмъ болѣе священника. Съ священникомъ должно совѣтоваться о дѣлѣ Божьемъ» [2]). Въ спорѣ съ императоромъ Валентиніаномъ, Амвросій показалъ и образецъ твердаго сопротивленія царской власти, когда она вторгалась въ область церковную. Императоръ требовалъ, чтобы епископъ пришелъ въ курію для преній съ Аріанами; Амвросій отказался идти, утверждая, что преніе должно происходить въ церкви. «Въ дѣлѣ вѣры, говорилъ онъ, епископы должны судить императоровъ, а не императоры епископовъ. Законъ свѣтскій не долженъ стоять выше божественнаго». Когда же Валентиніанъ, разгнѣванный упорствомъ, велѣлъ ему передать базилики Аріанамъ, Амвросій опять не хотѣлъ повиноваться и прибѣгнулъ къ страдательному сопротивленію. Въ рѣчи, обращенной по этому случаю къ паствѣ, онъ сказалъ: «боюсь болѣе Бога, нежели императора. Добровольно васъ не оставлю, но насилію сопротивляться не буду. Могу скорбѣть, плакать, вздыхать; противъ оружія, войска, Готѳовъ, единственное мое оружіе—слезы. Такова защита священнослужителя. Иначе я не могу и не долженъ сопротивляться. Но бѣжать и оставлять церковь не

---

[1]) Тамъ же, стр. 127.

[2]) Goldast: Monarchia Sancti Imperii Romani т. II-й, стр. 8, 9.

слѣдуетъ. Христосъ сказалъ: *воздадите Кесарева Кесареви.* Но храмъ принадлежитъ не Кесарю, а Богу. Подать мы готовы дать; земли онъ можетъ взять, и наше золото, это—достояніе бѣдныхъ. Но надъ храмомъ онъ не имѣетъ власти. Добрый императоръ стоитъ внутри церкви, а не надъ церковью» [1]). Въ другомъ мѣстѣ онъ пишетъ: «говорятъ, императору все дозволено, все ему принадлежитъ. Отвѣчаю: не присвояй себѣ лишняго, императоръ, думая, что ты имѣешь какое либо право на то, что̀ принадлежитъ Богу. Не возносись, но если хочешь долго властвовать, будь покоренъ Богу. Въ Писаніи сказано: *Кесарева Кесареви, Божія Богови.* Императору принадлежатъ дворцы, священнику храмы. Тебѣ вручено право надъ стѣнами государственными, а не надъ церковными [2]).

Такимъ образомъ, съ выдѣленіемъ церкви изъ государства, рядомъ становились двѣ независимыя другъ отъ друга власти, одна господствующая въ гражданской области, другая въ духовной, одна съ принудительнымъ характеромъ, другая съ чисто нравственнымъ значеніемъ. Между тѣмъ церковь, получивъ оффиціальное положеніе въ государствѣ, черезъ это сдѣлалась съ одной стороны и гражданскимъ союзомъ. Она имѣла собственность, права, и въ этомъ отношеніи подчинялась государству. Если императоръ, какъ сынъ церкви, стоялъ, по изреченію Амвросія, внутри ея, а не надъ нею, то съ другой стороны церковь, какъ гражданская корпорація, стояла внутри государства. А такъ какъ эти двѣ стороны не легко различать, и въ то время онѣ постоянно смѣшивались, то отсюда возникала неизбѣжная неопредѣленность отношеній. Защищая себя, епископы, какъ мы видѣли въ примѣрѣ Амвросія, противились вмѣшательству свѣтской власти въ область вѣры; но когда дѣло шло о другихъ, вопросъ ставился иначе: іерархи сами постоянно обращались къ свѣтской власти, призывая ее къ преслѣдованію язычества и еретиковъ. Такъ въ спорѣ съ Донатистами, епископъ Оптатъ Милевскій требовалъ отъ послѣднихъ покорности рѣшенію императора во имя такихъ началъ, которыя прямо противорѣчили приведеннымъ выше положеніямъ Амвросія. Донатисты, какъ и Амвросій, отрицали право свѣтской власти вступаться въ дѣла вѣры: «какое дѣло Христіанамъ до царей, говорили они, и епископамъ до дворцовъ? и что общаго между императоромъ и церко-

---

[1]) Тамъ же стр. 12—16.

[2]) Тамъ же стр. 18.

вью?» На это Оптатъ Милевскій возражалъ: «не государство находится въ церкви, а церковь въ государствѣ, то есть въ Римской Имперіи. Надъ императоромъ стоитъ одинъ Богъ, который его создалъ; Донатъ же, превознося себя надъ императоромъ, преступаетъ мѣру людей и считаетъ себя почти Богомъ, ибо не уважаетъ того, кто послѣ Бога наиболѣе чествуется людьми [1]).

Такого рода возрѣніе было весьма распространеннымъ въ ту пору, когда императоры, сдѣлавъ христіанскую вѣру господствующею въ государствѣ, являлись покровителями церкви и гонителями язычества. Еще болѣе способствовали возвышенію свѣтской власти тѣ догматическія распри, которыя раздирали церковь въ IV-мъ столѣтіи. Въ церкви, какъ единомъ, цѣльномъ союзѣ, требовалось единомысліе; а между тѣмъ императоръ, облеченный принудительною властью, одинъ могъ заставить смириться непокорныхъ и сохранить первенствующее положеніе за тою или другою стороною. Поэтому партіи поперемѣнно прибѣгали къ свѣтской власти, прося ея защиты и покровительства. Императорамъ принадлежала и иниціатива въ созваніи вселенскихъ соборовъ; они же давали силу закона постановленіямъ послѣднихъ. Однимъ словомъ, завѣщанная древностью верховная власть императора въ значительной степени распространялась и на церковь. Церковный историкъ IV-го вѣка, Евсевій, въ жизнеописаніи Константина Великаго, говоритъ, что при раздѣленіи церкви по разнымъ странамъ, императоръ является какъ бы общимъ епископомъ, поставленнымъ надъ всѣми самимъ Богомъ [2]).

Очевидно слѣдовательно, что въ эту эпоху государство и церковь, не смотря на раздѣленіе, еще смѣшивались другъ съ другомъ во многихъ отношеніяхъ. Но такъ какъ съ другой стороны сознавалось и различіе, и требовалось опредѣлить взаимное отношеніе двухъ властей, то мы видимъ у церковныхъ писателей двоякое стремленіе: одно направленное къ превознесенію власти церковной, другое къ покорности власти государственной.

Однако сознаніе противоположности между свѣтскою областью и духовною не могло не выразиться въ болѣе рѣзкой формѣ. Эта противоположность коренилась въ самомъ отношеніи новой религіи къ окружавшему ее порядку. Проповѣдники Христіанства, дѣйствуя среди растлѣн-

---

[1]) Gieseler: Kirchengeschichte 4-te Aufl. 1844, часть 1-я, стр. 179, примѣч. 10.
[2]) Тамъ же, стр. 178, примѣч. 7-е.

наго до костей язычества и призывая всѣхъ къ царству Божьему, съ самаго начала противопоставили небесное земному, царству грѣха, въ которое погружены люди, прилѣпляющіеся къ мірскому, вѣчное блаженство, ожидающее тѣхъ, кто отвергаетъ земныя блага. Это воззрѣніе на мірскую область, какъ на грѣховную, должно было отразиться и на понятіяхъ о государствѣ. Дѣйствительно, въ началѣ V-го столѣтія, мы находимъ полное развитіе этой точки зрѣнія у величайшаго изъ учителей Западной церкви, у Августина.

2. АВГУСТИНЪ.

Восточная церковь въ IV-мъ столѣтіи занималась разработкою основныхъ догматовъ Христіанства; она установляла ученіе о существѣ Св. Троицы, въ особенности о Верховномъ Разумѣ, о Словѣ Божьемъ, принесшемъ на землю евангельскій законъ. Объ этомъ шли споры съ Аріанами. Западная церковь, преимущественно практическая, занялась вслѣдъ за тѣмъ рѣшеніемъ другихъ вопросовъ, касающихся нравственной области, вопросовъ объ отношеніи свободы къ закону. Главнымъ дѣятелемъ въ этихъ преніяхъ явился Августинъ.

Первая полемика Августина была обращена противъ Донатистовъ, весьма распространенныхъ въ африканской епархіи. Они утверждали, что церковь, какъ нравственный союзъ, можетъ состоять только изъ непорочныхъ членовъ. На этомъ основаніи, они не хотѣли признавать святителей, павшихъ во время послѣднихъ гоненій на Христіанъ. Себя они считали единственными представителями нравственной чистоты церкви; выдѣляясь изъ остальныхъ вѣрующихъ, они образовали особую общину или расколъ. Августинъ опровергалъ ихъ ученіе, доказывая, что церковный союзъ основанъ не на личныхъ свойствахъ составляющихъ его людей, а на высшихъ, божественныхъ началахъ, на евангельскомъ законѣ и на святительскомъ рукоположеніи. Онъ утверждалъ, что человѣческое само по себѣ ничтожно; всѣ люди грѣшны и спасаются единственно заслугою Христа и принадлежностью къ церкви, какъ тѣлу Христову [1]).

---

[1]) См. объ этомъ спорѣ Neander: Allg. Geschichte der christlichen Religion und Kirche 4 Aufl. 1864 т. III-й стр. 297 и слѣд

Этотъ споръ въ политическомъ отношеніи замѣчателенъ тѣмъ, что въ немъ обстоятельно разбирался вопросъ о свободѣ совѣсти о объ отношеніи къ ней государственной власти. Мы видѣли, что когда церковь сдѣлалась господствующею въ Римской Имперіи, сами святители нерѣдко побуждали императоровъ къ преслѣдованію язычниковъ и еретиковъ. Однако вмѣшательство свѣтской власти въ дѣла вѣры не было возведено въ систематическое ученіе. Гонимые, какъ язычники и еретики, такъ иногда и православные, постоянно взывали къ свободѣ совѣсти; у нѣкоторыхъ отцовъ церкви, напримѣръ у Златоуста, встрѣчаются краснорѣчивыя мѣста въ пользу этого начала: «Христіанамъ не дозволено, говорилъ онъ, уничтожать заблужденія принужденіемъ и силою; они могутъ вести людей къ спасенію единственно убѣжденіемъ, разумомъ и любовью»[1]). Только Августинъ, въ спорѣ съ Донатистами, развилъ полную теорію преслѣдованія еретиковъ, теорію, которая сдѣлалась господствующею въ средніе вѣка.

Осужденные императоромъ, Донатисты настаивали на томъ, что вѣра не подлежитъ принужденію. Они ссылались на примѣръ Христа и апостоловъ, которые никого не преслѣдовали и не предавали свѣтской власти. Христосъ дѣйствовалъ убѣжденіемъ, а не силою; онъ говорилъ: «никто не можетъ ко мнѣ придти, кого не призоветъ Отецъ». Онъ училъ терпѣть насиліе, а не наносить оное. Самъ Богъ, создавши человѣка по своему образу и подобію, далъ ему свободную волю, а люди, говорили Донатисты, хотятъ отнять у ближнихъ лучшій даръ Божій. Они оскорбляютъ Бога, думая защищать его такими средствами. Или они воображаютъ, что Богъ самъ себя защитить не можетъ?

Августинъ былъ сначала самъ приверженцемъ свободы совѣсти; но факты, по собственному его показанію, убѣдили его въ несостоятельности этого мнѣнія: его епархія была наполнена Донатистами; гоненіе превратило отщепенцевъ въ ревностныхъ приверженцевъ церкви. Тогда онъ сталъ требовать преслѣдованія раскольниковъ, и въ спорѣ старался подкрѣпить свое новое воззрѣніе всевозможными доводами. Онъ признавалъ, что вѣра истекаетъ изъ свободнаго обращенія человѣка къ Богу, но утверждалъ, что приготовленіе людей къ вѣрѣ или ихъ религіозное воспитаніе требуетъ иногда принудительныхъ средствъ. Конечно, и здѣсь лучше дѣйствовать убѣжденіемъ, но не всѣ способны воспринимать убѣжденіе;

---

[1]) См. вторую рѣчь о Святомъ Вавилѣ.

нѣкоторыхъ необходимо призывать къ долгу страхомъ и наказаніемъ. Самъ Богъ страданіями воспитываетъ людей, и отцы учатъ дѣтей своихъ наказаніемъ. Любовь нерѣдко дѣйствуетъ строгостью, и удары друзей бываютъ полезнѣе, нежели льстивые поцѣлуи враговъ. Принужденіе является здѣсь спасительнымъ лѣкарствомъ; не прилагать его значитъ воздавать зломъ за зло. Если мы видимъ врага, бѣгущаго къ пропасти въ припадкѣ безумія, не слѣдуетъ ли скорѣе удержать его силою, нежели допустить его упасть и погибнуть? Правда, не всѣ способны воспользоваться этимъ лѣкарствомъ; есть люди, упорствующіе до конца въ своемъ заблужденіи; но должны ли мы всѣхъ предоставить ихъ участи, потому что существуютъ нѣкоторые неизлѣчимые?

Донатисты возражали, что между свѣтскою областью и духовною нѣтъ ничего общаго, что князья не въ правѣ вмѣшиваться въ дѣла вѣры. Августинъ отвѣчалъ, что каждый служитъ Богу на своемъ мѣстѣ и сообразно съ своимъ призваніемъ. Князья служатъ ему своею властью, исполняя то, чего не въ силахъ сдѣлать частные люди. На этомъ основаніи они считаютъ себя въ правѣ запрещать идолослуженіе, и никто ихъ за это не осуждаетъ. Конечно, свѣтское наказаніе не искореняетъ внутренняго зла; но оно уничтожаетъ внѣшнія его проявленія, и этого уже достаточно. Государство наказываетъ всякія преступленія, убійства, прелюбодѣяніе и другіе пороки; неужели же одни преступленія противъ Бога должны оставаться безнаказанными? Если законъ, по общему признанію, справедливо постигаетъ отравителей, то почему же онъ долженъ щадить еретиковъ и сѣятелей раздоровъ, когда и тѣ и другія дѣйствія проистекаютъ изъ одного источника, изъ злыхъ и нечестивыхъ помысловъ человѣка? Ссылаясь на Св. Писаніе въ подкрѣпленіе этихъ доводовъ, Августинъ приводилъ между прочимъ невѣрный переводъ евангельской притчи, въ которой хозяинъ дома, посылая раба звать гостей на пиръ, говоритъ ему: *принуждай ихъ войти* (compelle intrare) [1]). Прилагая это изреченіе къ церкви, Августинъ освящалъ имъ насильственное присоединеніе еретиковъ. Знаменитое его: compelle intrare сдѣлалось въ послѣдствіи лозунгомъ инквизиціи.

Давая свѣтскимъ владыкамъ такія права, Августинъ не думалъ однако подчинять имъ церковь; онъ скорѣе видѣлъ въ нихъ орудія церковной власти. Князья должны служить церковному закону, искореняя враговъ

[1]) Въ Славянскомъ переводѣ: *убѣди внити* (Лука XIV, 23).

Христа и принуждая отступниковъ присоединяться къ церкви. Независимость церковнаго союза не уничтожалась, но зато свобода человѣка вполнѣ отрицалась этимъ ученіемъ. Она постигалась въ самомъ завѣтномъ своемъ святилищѣ, въ тайникѣ совѣсти, въ отношеніяхъ человѣка къ Богу. Человѣкъ понимался, какъ малолѣтній, подлежащій педагогическому наказанію и исправленію. Правда, наказаніе налагалось во имя любви; но эта любовь не оставляла ему уже ничего своего. Скоро Августинъ, развивая эти начала, довелъ отрицаніе свободы до полнаго, метафизическаго ученія. Это произошло въ спорѣ его съ Пелагіанцами.

Одинъ изъ коренныхъ вопросовъ, занимавшихъ Христіанскую церковь, былъ вопросъ о происхожденіи зла. Онъ неотразимымъ образомъ представляется всякому, кто пытается разрѣшить нравственныя задачи человѣческой жизни. Съ первыхъ вѣковъ Христіанства онъ занимаетъ главное мѣсто въ разработкѣ ученія. Христіанскимъ учителямъ предстояло прежде всего опредѣлить съ нравственной точки зрѣнія отношеніе міра къ его Создателю, Богу; объясненіе происхожденія зла являлось здѣсь самою существенною задачею. Еретики первыхъ вѣковъ, Гностики и Манихеи, разрѣшали этотъ вопросъ по своему. Гностики, внося въ новую религію неоплатоническія начала, производили міръ отъ Бога посредствомъ истеченія, вслѣдствіе чего самое зло имѣло источникъ въ Божествѣ. Манихеи же, отправляясь отъ персидскаго дуализма, приписывали твореніе двумъ противоположнымъ силамъ, доброй и злой, внося такимъ образомъ раздвоеніе въ самое Божество, въ источникъ бытія. Учители церкви, опровергая оба эти воззрѣнія, рѣшали вопросъ иначе. Они раздвоеніе и зло производили не отъ Бога, а отъ самостоятельности земныхъ существъ. Они доказывали, что творецъ міра—единый Богъ, Всемогущій и Всеблагій, а не двѣ враждебныя другъ другу силы. Поэтому все сотворенное Богомъ есть добро; зло же, которое является въ мірѣ, проистекаетъ отъ свободы разумныхъ существъ, отпавшихъ отъ Бога и нарушившихъ его законъ. А такъ какъ божественное правосудіе требуетъ наказанія виновныхъ, то грѣшники осуждаются на вѣчную смерть. Однако Богъ, по своему милосердію, открываетъ имъ путь къ спасенію черезъ Христа, который взялъ на себя грѣхи міра и принесъ себя въ жертву за людей. Вѣрующіе въ Христа будутъ спасены; это избранники Божьи, въ противоположность грѣшникамъ, обреченнымъ на вѣчное наказаніе.

Таковъ былъ отвѣтъ Христіанской церкви на основный нравственный вопросъ, который ей предстояло рѣшить. Но въ этихъ предѣлахъ было

мѣсто для значительнаго разногласія. Признавая Искупленіе, можно было придавать большее или меньшее значеніе человѣческой свободѣ и заслугамъ людей. Здѣсь то и обнаружилась противоположность взглядовъ между Пелагіанцами и Августиномъ [1]). Первые приписывали человѣку безграничную свободу воли, состоящую въ абсолютной возможности выбирать между добромъ и зломъ. Поэтому они не могли признать коренной испорченности человѣческой природы. Не отвергая совершенно первороднаго грѣха, они придавали ему мало значенія и отрицали физіологическій переходъ его отъ Адама на все его потомство, называя *Традуціанцами* приверженцевъ противоположнаго ученія. Христіанство, по ихъ мнѣнію, открываетъ людямъ новые пути къ спасенію и новыя истины, недоступныя естественному разуму; оно сообщаетъ человѣку и благодать, помогающую исполненію закона; но человѣкъ собственною дѣятельностью усвоиваетъ себѣ эти блага и собственными заслугами пріобрѣтаетъ помощь Божію. Поэтому Пелагіанцы признавали добродѣтель, а слѣдовательно и возможность спасенія, даже у язычниковъ. Августинъ, напротивъ, принималъ ученіе о первородномъ грѣхѣ въ самой рѣзкой его формѣ. Нарушивъ законъ, отпавши отъ Бога, человѣкъ выступилъ изъ міроваго порядка и тѣмъ самымъ уничтожилъ въ себѣ всякую возможность добра. Онъ хотѣлъ сдѣлаться самостоятельнымъ, и черезъ это погрузился въ бездну золъ, изъ которой самъ собою не въ состояніи выдти. «Свободная воля, писалъ Августинъ, достаточна для зла, но слишкомъ ничтожна для добра, развѣ когда ей приходитъ на помощь Всемогущее Добро.» Безусловную свободу выбора, которую признавали Пелагіанцы, Августинъ отрицалъ: человѣкъ всегда дѣйствуетъ по извѣстнымъ побужденіямъ, и если злыя наклонности въ немъ достаточно сильны, чтобы уравновѣшивать влеченіе къ добру, то это предполагаетъ уже природу испорченную, уклонившуюся отъ естественнаго своего закона. Истинная свобода, одна достойная человѣка, есть свобода нравственная, которая состоитъ въ добровольномъ исполненіи закона и въ единеніи съ Богомъ. Человѣкъ дѣйствуетъ свободно, какъ разумное существо, когда онъ слѣдуетъ закону, а не тогда, когда онъ покоряется своимъ влеченіямъ и находится въ рабствѣ у грѣха. Но такъ какъ естество человѣка искажено первороднымъ грѣхомъ, то собственныхъ его силъ недостаточно для исполненія закона и для сохраненія постояннаго единенія съ Богомъ;

---

[1]) См. Neander Geschichte der christ. Kirche. т. IV стр. 355 слѣд.

здѣсь нужно дѣйствіе божественной благодати. Сотворивъ человѣка, Богъ сначала предоставилъ его самому себѣ, чтобы показать, къ чему ведетъ свобода; послѣдствіемъ было грѣхопаденіе. Оно обнаружило необходимость постоянной помощи Божьей даже въ состояніи невинности. Въ испорченномъ же состояніи эта помощь вдвойнѣ нужна. Но благодать пріобрѣтается не заслугами человѣка; самъ по себѣ человѣкъ ничего не заслуживаетъ, кромѣ наказанія. Благодать есть чистый даръ Божій, и когда она сообщается человѣку, она дѣйствуетъ неотразимо, увлекая его къ добру. Проистекая единственно изъ воли Божьей, всегда неизмѣнной, а не отъ случайныхъ дѣйствій человѣка, благодать является слѣдовательно результатомъ предвѣчнаго рѣшенія или предопредѣленія Божества. Творя человѣка, Богъ вѣчнымъ закономъ правды однихъ предопредѣлилъ къ безконечному блаженству, а другихъ за грѣхи осудилъ на вѣчную смерть. Развивая съ необыкновенною послѣдовательностью свою основную мысль, Августинъ выработалъ въ самой крайней формѣ ученіе объ абсолютномъ предопредѣленіи Божьемъ, какъ вѣчномъ, міровомъ законѣ правды. Свобода въ человѣкѣ допускалась единственно для того, чтобы ее осудить.

Съ этой точки зрѣнія, міръ представлялся раздѣленнымъ на двѣ рѣзко обозначенныя противоположности, на праведныхъ и грѣшныхъ. Между добромъ и зломъ не было середины и переходовъ. Все мірское, все происшедшее отъ человѣческой свободы, отъ самостоятельной дѣятельности человѣка, являлось грѣховнымъ. Въ оправданіе своего воззрѣнія, Августинъ ссылался на текстъ апостола Павла: *всяко, еже не отъ вѣры, грѣхъ есть.* (Римл. XIV, 23) На этомъ основаніи онъ отрицалъ у язычниковъ всякую добродѣтель. Въ самой любви къ земному отечеству онъ видѣлъ не истинную доблесть, а нѣчто, носящее подобіе истины. Фабриціи, Регулы, Фабіи, Сципіоны, Камиллы, по его мнѣнію, служили только земной, то есть грѣховной славѣ, слѣдовательно злымъ духамъ. Истинную добродѣтель можно найти только у избранниковъ Божьихъ, напутствуемыхъ благодатью.

Таковы были результаты, къ которымъ привела Августина многолѣтняя его умственная дѣятельность и борьба съ еретиками, стоявшими за свободу. Плодомъ этихъ воззрѣній была знаменитая книга «О божественномъ Государствѣ» (De Civitate Dei), писанная имъ въ концѣ жизни, и представляющая полнѣйшее выраженіе, какъ нравственнаго, такъ и политическаго его ученія.

Основная мысль сочиненія О божественномъ Государствѣ заключается въ томъ, что вся исторія человѣчества представляетъ развитіе двухъ противоположныхъ обществъ или государствъ: земнаго, грѣховнаго, въ которомъ царствуетъ діаволъ, и божественнаго, повинующагося Богу. Источникъ этой противоположности лежитъ въ искаженной природѣ человѣка. Само по себѣ, естество всякой вещи хорошо, ибо Богъ сотворилъ одно добро; порокъ противенъ природѣ, а потому вредитъ ей. Откуда же зло въ мірѣ? отъ свободы разумныхъ существъ, которыя, отвернувшись отъ Бога, сами себѣ стали средоточіемъ. Зло есть нарушеніе порядка, установленнаго Богомъ, и закона, охраняющаго этотъ порядокъ. Источникъ его — гордость, самопревознесеніе личности. Вмѣсто того, чтобы повиноваться божественному закону и жить въ единеніи съ Богомъ, разумное существо захотѣло само быть Богомъ, само себѣ быть закономъ. Зло не есть нѣчто положительное; это — начало отрицательное, нарушеніе порядка. Оно проистекаетъ не изъ природы разумнаго существа, а изъ того, что это существо сотворено изъ ничтожества. Но окончательно самое зло должно служить добру; надъ нимъ должно проявляться торжество высшаго закона.

Первымъ шагомъ къ раздѣленію обществъ было грѣхопаденіе ангеловъ. Изъ нихъ одни остались вѣрными Богу и принадлежатъ къ божественному государству, другіе искали своего блага въ самихъ себѣ и вслѣдствіе того лишились истиннаго блаженства. Тоже раздѣленіе существуетъ и между людьми. Человѣческій родъ произошелъ отъ одного человѣка. Такой порядокъ происхожденія установленъ Богомъ съ цѣлью тѣснѣе соединить людей. Человѣкъ стоитъ посединѣ между животными, повинующимися влеченіямъ, и ангелами, всегда слѣдующими божественному закону. Оставаясь покорнымъ Богу, онъ могъ непосредственно пріобщиться къ ангеламъ, не подвергаясь временной смерти; напротивъ, отпадая отъ Творца, подчиняясь собственнымъ влеченіямъ, и погружаясь въ животную жизнь, онъ осуждался на смерть двоякаго рода: тѣлесную, состоящую въ томъ, что душа оставляетъ тѣло, и душевную, состоящую въ томъ, что Богъ оставляетъ душу. Творя человѣка, Богъ предвидѣлъ, что онъ воспользуется данною ему свободою для того, чтобы согрѣшить; но онъ предвидѣлъ также, что праведные, силою благодати, будутъ снова призваны къ блаженству. Адамъ дѣйствительно согрѣшилъ; онъ нарушилъ заповѣдь, оказалъ неповиновеніе. Вслѣдствіе этого, всѣ происшедшіе отъ него люди заражены грѣхомъ и осуждены на справедливое нака-

заніе. Однако, въ силу тайнаго, но справедливаго предопредѣленія, нѣкоторыхъ людей Богъ снова призываетъ къ себѣ, сообщая имъ незаслуженную благодать. Это — избранники, которые вступаютъ въ божественное государство, тогда какъ остальные образуютъ общество земное. Первое основано на любви къ Богу, доходящей до презрѣнія себя, другое на любви къ себѣ, доходящей до презрѣнія Бога. Первое въ видѣ церкви странствуетъ по землѣ, но имѣетъ цѣль на небѣ, второе ищетъ земнаго мира и блаженства, но раздирается междоусобіями и войнами.

Съ самыхъ первыхъ временъ человѣчества эти два государства расходятся между собою. Къ земному обществу принадлежалъ братоубійца Каинъ, первый основатель города, къ божественному Авель, а потомъ Сиѳъ. Потомство Каина потерпѣло наказаніе и погибло въ потопѣ; но затѣмъ начинается новое раздвоеніе въ семействѣ Ноя. Изъ сыновей послѣдняго, двое получили благословеніе, а одинъ былъ проклятъ. Внукъ Хама, Немвродъ, ловецъ противъ Господа, былъ первымъ основателемъ царства, именно Вавилонскаго. Изъ потомства же Сима вышелъ Авраамъ, черезъ котораго продолжается царство Божіе. Оно сохраняется въ избранномъ Богомъ народѣ Еврейскомъ, но до пришествія Христа, оно движется не въ свѣтѣ, а въ тѣни. Между тѣмъ, земное общество, предаваясь страстямъ, распадается на части, изъ которыхъ каждая старается покорить другія. Отсюда безпрерывныя войны. Два царства выдѣляются изъ остальныхъ, на Востокѣ Ассирійское, на Западѣ Римское; второе возникаетъ, когда падаетъ первое. Остальныя группируются около этихъ двухъ, какъ второстепенныя. Наконецъ пришелъ Христосъ, который основалъ истинное царство Божіе на землѣ, то есть церковь, озаренную свѣтомъ Евангелія. Однако на землѣ церковь подвержена случайностямъ и бѣдствіямъ; она заключаетъ въ себѣ не только добрыхъ, но и злыхъ; діаволъ возбуждаетъ въ ней еретиковъ, которые служатъ ей средствомъ испытанія. Такое смѣшанное состояніе прекратится только со вторымъ пришествіемъ Христа. На страшномъ судѣ послѣдуетъ окончательное отдѣленіе праведныхъ отъ грѣшниковъ, и тогда каждое общество достигнетъ своей цѣли или своего конца. Въ чемъ же состоитъ эта цѣль?

Цѣль, говоритъ Августинъ, есть высшее благо, то, что̀ желательно само по себѣ и для чего желательно остальное. Въ божественномъ государствѣ высшее благо есть вѣчная жизнь или постоянное соединеніе съ Богомъ, высшее зло — вѣчная смерть или постоянное лишеніе Бога. Напротивъ, въ земномъ государствѣ, люди ищутъ цѣли въ самихъ себѣ,

въ чемъ бы впрочемъ они не поставляли своего блага: въ добродѣтели, въ наслажденіи, въ сочетаніи того и другаго, или наконецъ въ мирѣ. Все это суетно, ибо земная жизнь не можетъ удовлетворить человѣка. Она исполнена золъ и раздирается противборствующими другъ другу влеченіями: въ домѣ заботы и невѣрность отношеній, въ государствѣ неправда, въ человѣчествѣ различіе языковъ, разъединяющее людей, и безпрерывныя войны. Въ вѣчной же жизни будетъ вѣчный миръ, который и составляетъ настоящую цѣль человѣка. Однако Августинъ допускаетъ, что жаждущіе мира въ вѣчности должны искать его и во временной жизни. Всякое естество желаетъ мира, который, по опредѣленію Августина, есть спокойствіе порядка (tranquillitas ordinis); порядокъ же есть расположеніе равныхъ и неравныхъ вещей, дающее каждой свое мѣсто (ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio). Установленный Богомъ порядокъ управляется закономъ. Несчастенъ тотъ, кто не живетъ въ мирѣ съ закономъ. Миръ состоитъ слѣдовательно въ подчиненіи закону, распредѣляющему вещи по мѣстамъ и охраняющему этотъ порядокъ. Если бы человѣкъ былъ существомъ чисто физическимъ, онъ искалъ бы только тѣлеснаго мира, но какъ разумное существо, онъ стремится къ миру душевному, а таковой невозможенъ безъ мира съ Богомъ. Миръ съ Богомъ есть устроенное въ вѣрѣ повиновеніе подъ вѣчнымъ закономъ (ordinata in fide sub aeterna lege obedientia). Но такъ какъ съ любовью къ Богу соединяется и любовь къ ближнему, то человѣкъ долженъ искать и мира съ ближнимъ, то есть устроеннаго согласія людей, котораго законъ состоитъ, во первыхъ, въ томъ, чтобы никому не вредить, во вторыхъ въ томъ, чтобы быть полезнымъ кому только можно.

Первая забота человѣка должна быть о домашнихъ. Отсюда миръ дома или устроенное согласіе сожителей въ повелѣніи и повиновеніи. Повелѣваютъ тѣ, на которыхъ лежитъ забота, подчиняются тѣ, о которыхъ заботятся. Домъ заключаетъ въ себѣ и рабовъ. По природѣ, власть дана человѣку только надъ неразумными существами; но рабство установлено въ наказаніе за человѣческіе грѣхи, въ силу праваго суда Божьяго, почему Апостолъ требуетъ, чтобы рабы повиновались господамъ. Это — второе знаменитое оправданіе рабства; оно господствовало въ теченіи среднихъ вѣковъ и даже до начала новаго времени. Древніе принимали за основаніе своей теоріи различіе естественной способности, средневѣковые люди — нравственное начало, степень грѣха. Послѣднее объясненіе еще несо-

стоятельнѣе перваго, ибо рабы нерѣдко бываютъ нравственнѣе господъ, и во всякомъ случаѣ этимъ не объясняется рабство потомственное. Учрежденіе, проистекающее изъ чисто человѣческихъ отношеній, возводится здѣсь на степень божественнаго установленія, котораго сокровенныя причины остаются намъ неизвѣстными.

Домъ, продолжаетъ Августинъ, составляетъ часть государства, а всякая часть должна служить благу цѣлаго; поэтому домашній миръ подчиняется миру гражданскому. Послѣдній опредѣляется, какъ устроенное согласіе гражданъ въ порядкѣ повелѣнія и повиновенія. Гражданскій миръ охраняется земнымъ государствомъ, но и божественное государство пользуется имъ, пока оно на землѣ. Оно по возможности ищетъ согласія обоихъ обществъ, и подчиняется земнымъ законамъ, необходимымъ для земной жизни. Однако, такъ какъ земное государство создаетъ себѣ своихъ боговъ, то въ дѣлѣ вѣры божественное государство повиноваться не можетъ и должно терпѣть всякія напасти, если оно своею многочисленностью и помощью Бога не въ состояніи ихъ отвратить. Такимъ образомъ, божественное государство пользуется земнымъ миромъ, на сколько это совмѣстно съ вѣрою; настоящая же его цѣль — вѣчный миръ съ Богомъ въ будущей жизни. Къ этому оно относитъ и всѣ свои земныя дѣйствія.

Земное государство, напротивъ, имѣетъ единственною цѣлью охраненіе земнаго мира, но оно не въ состояніи исполнить эту задачу, ибо лишено высшей нравственной силы. Августинъ разбираетъ то опредѣленіе государства, которое даетъ Цицеронъ, и отвергаетъ его на томъ основаніи, что ни правды, ни настоящей пользы не можетъ быть тамъ, гдѣ нѣтъ поклоненія истинному Богу. Если принять опредѣленіе Цицерона, то надобно сказать, что Римская Республика никогда не была настоящимъ государствомъ. Поэтому Августинъ замѣняетъ это опредѣленіе другимъ: народъ есть собраніе разумной толпы, связанной согласнымъ общеніемъ вещей, которыя она любитъ (populus est coetus multitudinis rationalis, rerum, quas diligit, concordi communione sociatus). Въ другомъ мѣстѣ онъ опредѣляетъ государство, какъ собраніе людей, связанное какою либо общественною связью (civitas nihil aliud est, quam hominum multitudo, aliquo societatis vinculo sociata). Но такое государство, которое ставитъ себѣ цѣлью собственное удовлетвореніе, лишено и правды, и всякой добродѣтели, и блаженства. Въ сущности, это ничто иное, какъ господство силы, ибо что такое государство, въ кото-

ромъ нѣтъ правды, говоритъ Августинъ, какъ ни велика разбойничья шайка? Здѣсь царствуетъ не Богъ, а діаволъ, а потому конецъ земнаго государства есть вѣчное страданіе, которое въ противоположность миру, состоитъ во внутренней борьбѣ. На послѣднемъ пришествіи Христовомъ, праведные будутъ отдѣльны отъ нечестивыхъ, и тогда земное государство будетъ осуждено на вѣчную погибель, вмѣстѣ съ діаволомъ, своимъ княземъ.

Нельзя не замѣтить нѣкотораго противорѣчія въ ученіи Августина объ отношеніи двухъ государствъ. Если земное государство есть царство діавола, если оно лишено всякой внутренней правды, то какъ можетъ божественное государство подчиняться его законамъ? Если же земное общество способно установить у себя благой порядокъ, то нельзя признать самостоятельность земныхъ цѣлей за дѣло совершенно грѣховное. Дѣлая эту уступку, Августинъ подчинялся господствовавшимъ въ его время воззрѣніямъ и окружавшей его жизни. Онъ выставилъ во всей рѣзкости нравственную противоположность двухъ міровъ, противоположность между добромъ и зломъ, между закономъ и свободою, между небеснымъ порядкомъ и земнымъ. Но разработывая нравственное ученіе, которое должно было служить основаніемъ для будущихъ дѣятелей Католической церкви, онъ не вывелъ изъ него всѣхъ послѣдствій для политической области. Собственно политическій вопросъ онъ оставилъ нетронутымъ. Со временемъ онъ долженъ былъ возникнуть съ новою силою.

3. РАЗДѢЛЕНІЕ ЦЕРКВЕЙ.

Мысли Августина объ отношеніи свободы къ предопредѣленію встрѣтили сильное противорѣчіе въ самой Западной церкви. Многіе изъ достойнѣйшихъ ея святителей примкнули къ семипелагіанскому ученію, которое старалось занять середину между спорящими сторонами. Однако вообще, на Западѣ теорія Августина сдѣлалась господствующею, хотя и въ смягченной формѣ. Восточная же церковь никогда не признавала этого ученія. Здѣсь общее направленіе мысли состояло не въ отрицаніи одной противоположности во имя другой, а въ сочетаніи обѣихъ. Въ этомъ смыслѣ шло позднѣйшее развитіе догмы, которая разработывалась преимущественно на Востокѣ, хотя и съ содѣйствіемъ Запада. Возникшія въ то время ереси возбудили вопросъ объ отношеніи противоположныхъ естествъ, божественнаго и человѣческаго, въ идеалѣ человѣчества, въ

Христѣ. Рядъ вселенскихъ соборовъ установилъ ученіе о неразрывномъ единствѣ и гармонической связи двоякой природы Христа, противъ Несторіанцевъ и Монофизитовъ, которые давали преобладаніе, одни человѣческому элементу, другіе божественному. Въ этомъ отношеніи Западная церковь вполнѣ согласовалась съ Восточною.

Точно также и въ вопросѣ объ отношеніи свѣтской области къ духовной, дальнѣйшее движеніе мысли въ обѣихъ половинахъ вселенской церкви состояло не въ отрицаніи земнаго государства во имя божественнаго, а въ стараніи привести эти два союза къ гармоническому согласію. Воззрѣніе Августина въ своихъ основаніяхъ шло слишкомъ наперекоръ дѣйствительности. Доведенное до крайнихъ послѣдствій, оно противорѣчило самому христіанскому ученію, которое признавало всякую власть, слѣдовательно и земную, исходящею отъ Бога. Происхожденіе власти римскихъ императоровъ очевидно было чисто земное, языческое, а между тѣмъ церковь считала ихъ законными князьями и сама искала ихъ покровительства. Съ другой стороны, идея церковной власти не была еще развита до тѣхъ размѣровъ, какихъ она достигла въ послѣдствіи въ Католицизмѣ. Церковная власть ограничивалась своимъ вѣдомствомъ и не распространялась на всю свѣтскую область. Поэтому самые папы считали согласіе противоположныхъ властей высшею цѣлью и совершеннѣйшимъ устройствомъ земной жизни. Этотъ взглядъ вполнѣ выразился въ письмѣ папы Гелазія къ Императору Анастасію, покровителю Монофизитовъ. Оно писано въ концѣ V-го столѣтія и можетъ служить образцомъ воззрѣній того времени. Изложенныя въ немъ мысли не разъ почти буквально повторялись позднѣйшими папами; на него постоянно ссылались средневѣковые писатели въ спорахъ объ отношеніи двухъ властей.

«Есть главнымъ образомъ двѣ власти, которыми управляется міръ, пишетъ Гелазій, священная власть іереевъ и власть царская. Изъ нихъ первые имѣютъ тѣмъ болѣе вѣса, что они должны за самихъ царей дать отчетъ Богу на страшномъ судѣ.... Христосъ, помня человѣческую слабость, установилъ мудрое распредѣленіе того, что̀ нужно для спасенія людей, и раздѣлилъ обѣ должности, назначивъ каждой свою дѣятельность и различный почетъ. Онъ хотѣлъ, чтобы его люди могли спастись, совершая свой путь въ смиреніи, а не превозносясь гордостью, какъ было до его пришествія, когда языческіе императоры были вмѣстѣ и первосвященниками; онъ хотѣлъ, чтобы христіанскіе цари нуждались въ служителяхъ церкви для вѣчной жизни, а послѣдніе для мірскихъ дѣлъ

пользовались бы постановленіями императоровъ, и такимъ образомъ духовная дѣятельность не подвергалась бы плотской напасти и служащіе Богу не вступались въ свѣтскія дѣла, и наоборотъ, занятый мірскими дѣлами не управлялъ бы божественными. Этимъ сохраняется скромность каждаго чина, и не превозносится облеченный въ оба, но каждая должность приспособляется къ свойству своей дѣятельности.... Поэтому, продолжаетъ папа, хотя ты саномъ первенствуешь въ человѣческомъ родѣ, однако ты преклоняешь выю передъ правителями Божьяго дѣла. Знай, что въ этомъ ты зависишь отъ ихъ суда и не старайся подчинить ихъ своей волѣ» [1]).

Въ этихъ словахъ высказывается необходимость раздѣленія властей, съ одной стороны во имя нравственныхъ требованій, для устраненія гордости, ведущей къ злоупотребленію силы, съ другой стороны для того, чтобы каждая власть могла лучше исполнить свое назначеніе. Обѣ выставляются, какъ равноправныя, помогающія другъ другу въ достиженіи общей цѣли. Рѣзкая противоположность двухъ міровъ, которая является у Августина, сводится здѣсь къ единству посредствомъ взаимнодѣйствія и внутренняго согласія противоположныхъ элементовъ.

Эти начала точно также признавались и на Востокѣ. Они высказывались, какъ императорами, такъ и святителями церкви. «Величайшіе дары Божіи, данные людямъ высшею благодатью, говорится въ предисловіи къ 6-й Новеллѣ Юстиніана, суть священство и царство, изъ которыхъ одно служитъ Божьему дѣлу, а другое править дѣлами человѣческими и имѣетъ объ нихъ попеченіе. Оба проистекаютъ изъ одного источника и украшаютъ человѣческую жизнь; поэтому у императоровъ нѣтъ большей заботы, какъ о святости іереевъ, ибо послѣдніе за нихъ молятся Богу. Такимъ образомъ, если одна должность во всѣхъ отношеніяхъ является безукоризненною и исполненною довѣрія къ Богу, другая же справедливо и разумно устроиваетъ ввѣренное ей государство, то будетъ добрая гармонія, которая принесетъ всевозможную пользу человѣческому роду.» Позднѣе, въ IX-мъ вѣкѣ, тоже самое повторяетъ императоръ Василій Македонянинъ. Въ его законахъ слѣдующимъ образомъ излагаются обязанности императора и патріарха: «императоръ есть законное начальство, общее благо всѣхъ подданныхъ; онъ безъ пристрастія распредѣляетъ на-

---

[1]) Mansi, Sacr. Concil. VIII, 31. — Goldast, Monarchia Sancti Imperii Romani т. 1-й стр. 3.

грады и наказанія. Его назначеніе — дѣлать добро. При этомъ онъ долженъ приводить въ исполненіе все предписанное Св. Писаніемъ, постановленія семи соборовъ и римскіе законы. Въ православіи, то есть въ томъ, что̀ касается истинной вѣры въ Троицу и ревности къ религіи, императоръ долженъ отличаться передъ всѣми. Въ толкованіи законовъ онъ долженъ взирать на существующій обычай; лишь противное канонамъ не должно быть сочтено за правило. Патріархъ — живой и одушевленный образъ Христа, дѣломъ и словомъ представляющій истину. Его задача — забота о спасеніи душъ ввѣренныхъ ему людей. Ему принадлежитъ поученіе; во имя истины и въ защиту догматовъ онъ долженъ говорить передъ лицемъ царя и не бояться. Ему одному присвоено толкованіе древнихъ каноновъ, правилъ святыхъ отцовъ и постановленій соборовъ.... Патріарху принадлежитъ надзоръ и судъ надъ всѣми митрополіями, епархіями, монастырями и церквами... Попеченіе обо всѣхъ духовныхъ дѣлахъ лежитъ на немъ... На счетъ покаянія и обращенія людей отъ грѣховъ и ересей онъ одинъ судья и рѣшитель... Государство, говорится далѣе, устроено на подобіе человѣка; въ немъ важнѣйшіе и необходимѣйшіе члены — царь и патріархъ. Поэтому миръ и благоденствіе подданныхъ, какъ душевное, такъ и тѣлесное, зависятъ отъ согласія и дружной дѣятельности царства и патріархата» [1]).

Однако не всегда византійскіе императоры держались этихъ началъ. Нерѣдко они вступались, не только въ церковный судъ, но и въ рѣшеніе догматическихъ вопросовъ. Такъ первый императоръ иконоборецъ, Левъ Исавръ, объявилъ себя царемъ и священникомъ вмѣстѣ, и на этомъ основаніи считалъ себя въ правѣ отмѣнить употребленіе иконъ. Но святители, какъ Западной, такъ и Восточной церкви возставали противъ подобныхъ притязаній. Папа Григорій II-й отвѣчалъ императору: «установленіе догматовъ принадлежитъ не императору, а іереямъ. Иное дѣло церковное законодательство, иное гражданское. Тотъ военный смыслъ, нелѣпый и грубый, который ты прилагаешь къ управленію свѣтскими дѣлами, неумѣстенъ въ духовныхъ» [2]). Въ болѣе мягкой формѣ Іоаннъ Дамаскинъ писалъ по тому же поводу: «никто меня не увѣритъ, что церковь должна управляться законами императоровъ; не царямъ, а апостоламъ и ихъ преемникамъ Христосъ далъ власть связывать и разрѣ-

---

[1]) Pichler: Geschichte der kirchlichen Trennung т. 1-й стр. 213—4.

[2]) Тамъ же, стр. 91.

шать» [1]). Въ томъ же смыслѣ Ѳедоръ Студитъ писалъ императору иконоборцу: «не нарушай церковнаго благочинія, императоръ; тебѣ принадлежитъ забота объ устройствѣ государства и о войскѣ, церковь же оставь въ покоѣ».—«О дѣлахъ вѣры и церкви, писалъ онъ въ другомъ мѣстѣ, должны судить только тѣ, которымъ Господь сказалъ: *Елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небесѣхъ.* Кому это сказано? Апостоламъ и ихъ преемникамъ. А кто преемники апостоловъ? Прежде всего первосвященникъ Римскій, затѣмъ Константинопольскій, а за ними патріархи Александрійскій, Антіохійскій и Іерусалимскій. Они образуютъ пятиглавую власть церкви; имъ однимъ принадлежитъ рѣшеніе въ дѣлахъ вѣры. Напротивъ, императоры и короли обязаны исполнять рѣшенія этихъ пяти и устранять вредные споры. Никакое другое право не дано князьямъ Св. Писаніемъ; все остальное есть притязаніе.... Порядокъ дѣлъ таковъ: если одинъ патріархъ заблуждается, онъ можетъ быть воздержанъ только себѣ равными, но не можетъ быть судимъ царемъ, даже еслибы воскресли всѣ православные цари» [2]). Но возставая на вторженіе свѣтской власти въ духовныя дѣла, Ѳедоръ Студитъ настаивалъ не столько на раздѣленіи, сколько на согласной дѣятельности обѣихъ властей: «это два величайшія блага, которыя Богъ даровалъ Христіанамъ, писалъ онъ императору Никифору; если одна изъ нихъ ведетъ себя недостойно, то цѣлое подвергается опасности» [3]). Нѣкоторые сравнивали эти двѣ власти съ двумя сестрами, Маѳою и Маріею, о которыхъ повѣствуетъ Евангеліе [4]).

При всемъ томъ, когда двѣ раздѣльныя власти должны дѣйствовать согласно, естественно, что смотря по обстоятельствамъ, можетъ получить преобладаніе или та или другая. И точно, на Западѣ пріобрѣла перевѣсъ духовная власть, на Востокѣ свѣтская. Это различіе вытекало и изъ самаго хода жизни, и изъ различнаго воззрѣнія на церковное устройство, установившагося на Востокѣ и на Западѣ. Византійская церковь утвердилась среди народа дряхлѣющаго, привыкшаго къ удобствамъ образованной жизни и къ обаянію власти. Византійскіе императоры имѣли права, полученныя не отъ церкви, а наслѣдованныя отъ древняго Рима, права освященныя давностью и уважаемыя всѣми. Императоры дали

---

[1]) Тамъ же.

[2]) Тамъ же стр. 141, 2.

[3]) Тамъ же стр. 99.

[4]) Тамъ же стр. 287.

церкви господствующее положеніе въ государствѣ и защищали ее отъ еретиковъ. Однимъ словомъ, Византійская Имперія являлась остаткомъ древняго государства, сохранившагося среди христіанскаго міра; въ ней свѣтская власть должна была занимать преобладающее мѣсто. Напротивъ, Римская церковь, послѣ паденія Западной Имперіи, осталась одна на развалинахъ древняго міра, среди народовъ новыхъ, юныхъ, исполненныхъ силы, носящихъ въ себѣ безграничное чувство свободы, неповинующихся свѣтскимъ князьямъ и покорныхъ единственно голосу святителей церкви. Папская власть одна могла внести нѣкоторый порядокъ въ хаосъ средневѣковыхъ силъ; она одна хранила въ себѣ и преданія древняго Рима. По ея мысли и волѣ, вѣнецъ римскихъ императоровъ былъ возложенъ на главу германскаго князя. Понятно, что на Западѣ идея церковной власти должна была достигнуть такихъ размѣровъ, какихъ она не имѣла на Востокѣ.

Къ этому присоединялось различное воззрѣніе на церковное устройство въ обѣихъ половинахъ вселенской церкви. Когда Христіанство упрочилось и сдѣлалось господствующимъ, первоначальнымъ дѣломъ церкви было утвержденіе догмы и установленіе церковнаго закона. Такова первая задача всякой религіи вообще и въ особенности религіи, осуществляющей въ себѣ высшій нравственный законъ. Эта законодательная дѣятельность требовала особыхъ органовъ; такими были вселенскіе соборы, состоявшіе изъ епископовъ. Церковь въ то время управлялась аристократически. Обѣ ея половины, и восточная и западная, одинаково участвовали въ законодательномъ дѣлѣ, восточная преимущественно разработкою догматовъ, западная твердымъ противодѣйствіемъ произволу свѣтской власти. Но когда завершился этотъ законодательный процессъ, когда главною задачею церкви сдѣлалось охраненіе и введеніе въ жизнь установленнаго уже закона, тогда направленія раздѣлились. Западная церковь искала прочнаго порядка въ единствѣ церковной власти, господствующей надъ всѣмъ. Папы издавна изъявляли на это притязаніе: приписанное имъ церковью первенство они хотѣли развить въ главенство. Эти стремленія постепенно выработались въ полную систему, которая была безусловно признана на Западѣ и требовала себѣ признанія и на Востокѣ. Здѣсь однако она встрѣтилась съ совершенно иными взглядами. Восточная церковь понимала единство церкви не какъ внѣшнее, а какъ внутреннее единство, основанное не на силѣ власти, а на духѣ вѣры и любви, связывающемъ всѣ члены тѣла Христова. Тогда какъ Западная церковь

для видимаго союза требовала и видимаго главу въ лицѣ папы, Восточная признавала въ духовномъ тѣлѣ единственно невидимаго главу—Христа. Ни одному изъ членовъ не приписывалось полновластія, но каждый долженъ былъ воздерживаться другими. Понятіе объ организмѣ повело къ теоріи пяти патріарховъ. Они сравнивались въ пятью чувствами, управляющими человѣческимъ тѣломъ и равно необходимыми для его совершенства [1]). Но и міряне не исключались изъ участія въ общемъ дѣлѣ. Церковное преданіе, хранящее и прилагающее законъ, блюдется не одними іерархами, но всѣми членами церкви, въ совокупности которыхъ живетъ направляющій ихъ духъ. Поэтому свѣтская власть призывается здѣсь къ самостоятельной дѣятельности, не какъ орудіе въ чужихъ рукахъ, а какъ членъ, имѣющій свое собственное назначеніе. При чисто духовномъ единствѣ церковнаго союза, охраненіе внѣшняго его единства было предоставлено свѣтской власти. Поэтому въ Византіи мы видимъ иныя понятія о значеніи свѣтской власти для церкви, нежели на Западѣ. «Попеченію Императора, пишетъ Константинъ Багрянородный, ввѣрены и церкви, ибо и онѣ заключаются въ суднѣ житейскомъ, а потому подлежатъ заботѣ управляющаго имъ» [2]). Вмѣсто того рѣзкаго раздѣленія свѣтской области и духовной, которое проводили въ то время папы, здѣсь оба вѣдомства нерѣдко сближались и даже смѣшивались. Императоры издавали законы, касавшіеся и церкви. Въ 7-й Новеллѣ Льва Философа сказано: «если государственный законъ болѣе церковнаго приходится къ дѣлу, то ему должно быть дано предпочтеніе, и наоборотъ» [3]). Въ основаніе приложенія закона полагалось, слѣдовательно, начало общей пользы, а судьею его могла быть только свѣтская власть.

При такой противоположности взглядовъ и направленій, распаденіе церковнаго союза было неизбѣжно. Извѣстно, что первымъ поводомъ къ столкновенію было низложеніе Игнатія и возведеніе Фотія на патріаршій престолъ въ Константинополѣ. По этому поводу, между папою Николаемъ I-мъ и императоромъ Михаиломъ III-мъ возникла полемическая переписка, въ которой выражаются взгляды Римской церкви на значеніе духовной власти и на отношенія ея къ свѣтской. Письма императора, къ сожалѣнію, не дошли до насъ, но въ письмахъ папы высказываются уже тѣ при-

---

[1]) См. выше выписку изъ Ѳедора Студита, а также Пихлера т. I-й стр. 191, 261, 268.

[2]) Пихлеръ т. I-й, стр. 216, примѣч. 4.

[3]) Тамъ же, стр. 215, примѣч. 2.

тязанія римскаго престола, которыя повели сперва къ раздѣленію церквей, а потомъ къ ожесточенной борьбѣ властей въ теченіи среднихъ вѣковъ. Мы найдемъ здѣсь зародышъ тѣхъ началъ, которыхъ полное развитіе увидимъ въ послѣдствіи.

Въ доказательство правъ, принадлежащихъ римскому первосвященнику, Николай I-й ссылается на извѣстный текстъ Евангелія, который всегда служилъ опорою властолюбивымъ стремленіямъ папъ: *ты еси Петръ, и на семъ камени созижду церковь мою, и врата адова не одолѣютъ ей. И дамъ ти ключи царства небеснаго: и еже аще свяжеши на земли, будетъ связано на небесѣхъ: а еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небѣсѣхъ* (Матѳ. XVI, 18, 19). Отсюда папа выводитъ, что апостолъ Петръ былъ сдѣланъ всеобщимъ пастыремъ, главою всѣхъ церквей. Отъ него это главенство перешло на преемниковъ его, римскихъ епископовъ [1]). «Какъ сыновья, хотя и недостойные, святыхъ апостоловъ Петра и Павла, пишетъ Николай, мы установлены князьями надъ всею землею, то есть надъ вселенскою церковью (constituti principes super omnem terram, id est super universam ecclesiam [2])». Эти привилегіи, будучи дарованы самимъ Христомъ, вѣчны и непреложны. Онѣ не могутъ быть уменьшаемы, нарушаемы или измѣняемы, ибо основаніе, положенное Богомъ, не можетъ быть уничтожено человѣкомъ. Вселенская церковь и соборы, говоритъ папа, всегда признавали и уважали эти права; искони существовало правило, что никакое соборное рѣшеніе не можетъ быть исполнено безъ согласія римскаго епископа. Однако эти права не установлены соборами, ибо соборы могли дать только то, что имѣли, а никакой соборъ не пользовался такимъ полновластіемъ, какъ Петръ, и не получалъ правленія всѣхъ Христовыхъ овецъ. Вся вселенская церковь имѣетъ свое начало отъ Петра [3]). Отъ Рима исходитъ и весь порядокъ церковной дисциплины. Поэтому римскому епископу принадлежитъ судъ надъ всею церковью [4]). То что установляется его полновластіемъ, не можетъ быть устранено никакимъ противорѣчащимъ обычаемъ, исходящимъ отъ человѣческаго произвола, но должно быть исполняемо твердо

---

[1]) Patrologiae Cursus completus. ed. Migne т. CXIX стр. 773, 785—6.
[2]) Тамъ же, стр. 949.
[3]) Тамъ же, стр. 948—50
[4]) Тамъ же, стр. 1031.

и ненарушимо [1]). Фотій, напротивъ, утверждалъ, что обязательно для Христіанъ только то, что̀ предписано Св. Писаніемъ и вселенскими соборами; въ остальномъ же каждый можетъ слѣдовать своему обычаю [2]). Этимъ способомъ общіе уставы церкви сочетаются съ мѣстною свободою. Впрочемъ, въ другихъ случаяхъ, напримѣръ въ спорѣ объ опрѣснокахъ, папы отстаивали мѣстный обычай противъ обвиненій греческихъ святителей, которые упрекали ихъ въ нововведеніяхъ, несогласныхъ съ общимъ преданіемъ церкви.

Опираясь на присвоенныя римскому престолу права, папа Николай произноситъ свой судъ въ дѣлѣ Игнатія и Фотія. Прежде всего, онъ отрицаетъ у свѣтскихъ князей право низлагать и возводить правителей церкви; онъ обличаетъ императора въ захватѣ непринадлежащей ему власти. «Вы, пишетъ онъ императору, созвали на него (Игнатія) соборъ, и по вашему мановенію сошлись всѣ низшіе, и вы сами, внимая голосу мірянъ и сошедши съ императорскаго престола, вступили на епископскую каѳедру, и по настоянію его враговъ, забывши царскій скиптръ, въ подражаніе нѣкоему израильскому царю, вы для его осужденія присвоили себѣ должность епископскаго сана, тогда какъ ваша власть должна довольствоваться ежедневнымъ управленіемъ общественными дѣлами, а не захватывать то, что̀ прилично только служителямъ Бога. Скажите, прошу васъ, гдѣ вы читали, чтобы ваши предшественники когда либо участвовали на соборахъ? развѣ когда дѣло шло о вѣрѣ, которая общая всѣмъ, которая касается не однихъ духовныхъ лицъ, но и свѣтскихъ, и всѣхъ Христіанъ» [3]). «Если бы свѣтской власти дозволено было такимъ образомъ судить правителей церкви Божьей, пишетъ папа въ другомъ мѣстѣ, это повело бы къ пагубѣ всей церкви, и въ настоящемъ и въ будущемъ. Обратите на это вниманіе, и вы поймете это. Теперь уже нечестіе такъ возвысило голову, что устраняя служителей церкви и попирая каноническій порядокъ, міряне держатъ бразды церковнаго правленія и по своему произволу однихъ низлагаютъ, а другихъ возводятъ на ихъ мѣсто, и то что̀ нынѣ одобряютъ, скоро сами отвергаютъ по легкомыслію. Тѣже міряне, чтобъ имѣть возможность по своей волѣ совершать всякія преступленія, не дозволяютъ возводить въ высшій санъ изъ духовныхъ лицъ,

---

[1]) Тамъ же, стр. 786.
[2]) Migne т. CII стр. 606.
[3]) Migne т. CXIX стр. 943.

а выбираютъ епископовъ изъ самихъ себя»[1]). Послѣднее относилось къ Фотію, который былъ возведенъ въ патріархи прямо изъ мірянъ. Папа утверждалъ, что подобное избраніе противно каноническимъ правиламъ, а потому не имѣетъ законной силы; Фотій же, напротивъ, говорилъ, что онъ такого правила, обязательнаго для церкви, не знаетъ. «Изъ всего этого очевидно, пишетъ далѣе папа, что Игнатій не могъ быть низложенъ императорскимъ приговоромъ. Если же и послѣдовало согласіе епископовъ, то ясно, что это было дѣйствіе лести, а не законное утвержденіе»[2]).

Впрочемъ папа отрицалъ и у епископовъ право судить и низлагать патріарха, приписывая это право единственно себѣ. Здѣсь вполнѣ выразились взгляды римскаго престола на отношенія начальствующихъ и подчиненныхъ. Высшіе сановники церкви, говоритъ Николай, являются отцами своихъ подчиненныхъ, а законы, какъ божественные, такъ и человѣческіе, предписываютъ дѣтямъ почитать родителей. Если такова обязанность дѣтей въ отношеніи къ отцамъ по плоти, то тѣмъ болѣе это должно имѣть мѣсто относительно отцовъ духовныхъ, которые на столько выше плотскихъ, на сколько духъ выше тѣла[3]). «Уваженіе дѣтей къ отцу и учениковъ къ наставнику, пишетъ далѣе папа, должно быть такъ велико, что они не должны смѣть не только его судить, но даже слегка его осуждать[4])... Дѣла начальниковъ не должны быть поражаемы мечемъ устъ, и если, хотя въ маломъ, языкъ согрѣшитъ, необходимо принести покаяніе, опасаясь суда Того, кто поставилъ начальствующаго надъ подчиненнымъ[5])... Отсюда ясно, заключаетъ папа, что подчиненные не могутъ законно судить о жизни начальника, развѣ онъ впадетъ въ ересь, и дерзко осуждать его, каковъ бы онъ ни былъ. Св. Діонисій Ареопагитъ говоритъ, что даже когда іерей грѣшитъ въ дѣлѣ вѣры, непозволительно судить его низшимъ, чтобы въ церкви не было неустройства, и чтобы въ ея состояніи не произошло замѣшательства[6])... По церковнымъ законамъ, жалобу всегда слѣдуетъ подавать высшему, которому принадлежитъ и судъ. И чѣмъ возвышеннѣе тотъ судъ, на ко-

---

[1]) Migne, CXIX, стр. 858.
[2]) Тамъ же, стр. 961.
[3]) Тамъ же, стр. 936.
[4]) Тамъ же, стр. 937.
[5]) Тамъ же, стр. 938.
[6]) Тамъ же, стр. 939.

торый подается жалоба, тѣмъ выше слѣдуетъ восходить. Такимъ образомъ, надобно идти по ступенямъ, до тѣхъ поръ пока дѣло не дойдетъ до того престола, котораго рѣшеніе можетъ быть измѣнено къ лучшему только имъ самимъ же, смотря по обстоятельствамъ, или должно быть предоставлено сужденію Бога. Это и есть престолъ перваго апостола, который установленъ главою всѣхъ остальныхъ»[1]). Въ другомъ мѣстѣ папа доказываетъ свое верховное право суда слѣдующимъ образомъ: «такъ какъ по церковнымъ правиламъ судъ надъ низшими принадлежитъ высшему, то ясно, что рѣшеній апостольскаго престола, надъ которымъ нѣтъ высшей власти, никто не въ правѣ отмѣнять, и никто не можетъ судить о его судѣ. На него нѣтъ апелляціи» [2]). Мы видимъ здѣсь теорію верховной власти, сосредоточенной въ главѣ церкви.

Отправляясь отъ тѣхъ же началъ, папа осуждаетъ участіе смѣщеннаго епископа Григорія Сиракузскаго въ соборѣ, низложившемъ Игнатія. Онъ спрашиваетъ, на какомъ основаніи Григорій могъ быть снова принятъ въ число святителей? Свѣтская власть не могла сдѣлать этого сама собою, ибо она не имѣетъ права связывать и разрѣшать. Послѣдующее согласіе епископовъ опять дѣло лести или страха, а не законное утвержденіе. Приговоръ же духовенства, предшествующій рѣшенію свѣтской власти, въ этомъ случаѣ не имѣетъ силы, ибо разрѣшить можетъ только тотъ, кто связалъ, или высшій. Поэтому возвращеніе сана низложенному епископу могло принадлежать одному римскому престолу [3]).

Обсудивъ такимъ образомъ все дѣло, папа даетъ свое рѣшеніе: «мы хотимъ и опредѣляемъ (volumus et decernimus), чтобы всякое духовное лице подвергалось законному приговору, а не судилось мірянами, не изгонялось тираническимъ образомъ, не лишалось своей церкви безъ допроса, и чтобы надъ нимъ произносился приговоръ не низшихъ, а высшихъ. Мы хотимъ и повелѣваемъ разсматривать проступки, какъ этого, такъ и другихъ святителей, и наказывать ихъ вину, не преступая отцовскихъ предѣловъ, не попирая святыхъ каноновъ и не нарушая указовъ апостольскаго престола, на которые опирается и которыми защищается вся церковь. Наконецъ, мы хотимъ и опредѣляемъ, чтобы всякое духовное лице подвергалось суду, дабы права церкви, которою оно управляетъ, не

---

[1]) Migne, CXIX, стр. 944—5.
[2]) Тамъ же, стр. 954.
[3]) Тамъ же, стр. 1029.

нарушались чьею либо дерзостью. Ибо право церкви не можетъ стоять твердо, если начальникъ ея можетъ быть изгоняемъ по произволу и съ такою легкостью» [1]).

Вмѣстѣ съ тѣмъ папа внушаетъ императору, какое уваженіе онъ обязанъ питать къ священному сану. Императоръ, повидимому, съ своей стороны писалъ папѣ весьма сильныя письма. «Вашему благочестію, отвѣчаетъ папа, слѣдуетъ оказывать уваженіе священникамъ, каковы бы они ни были, во имя Того, кому они служатъ, а не оскорблять ихъ. Повторяя слова св. папы Григорія, мы скажемъ вамъ, что въ Св. Писаніи они называются иногда богами, а иногда ангелами. Поэтому и императоръ Константинъ благочестивой памяти, когда ему принесли жалобы на епископовъ, созвалъ послѣднихъ и сжегъ эти листы, сказавши: вы боги, установленные истиннымъ Богомъ; идите и судите свои дѣла между собою, ибо мы недостойны судить боговъ. Самые язычники, не знавшіе истиннаго Бога, оказывали величайшую честь своимъ священникамъ; что же мудренаго, что ихъ должны уважать христіанскіе императоры?» [2]) Михаилъ въ письмѣ къ папѣ предписывалъ выслать къ себѣ нѣкоторыя лица, которыя искали убѣжища въ Римѣ; тотъ отвѣчаетъ: «это далеко отъ обычая благочестивыхъ императоровъ, соблюдавшихъ почтеніе къ апостольскому престолу.... Они писали: *просимъ* и *приглашаемъ*; вы же, какъ будто наслѣдуя отъ нихъ одну власть, а не благочестіе и не уваженіе, предписываете и повелѣваете. Но мы не помнимъ, чтобы кто нибудь когда либо повелѣвалъ намъ нѣчто подобное. И вы сами прежде просили, а не повелѣвали» [3]). Императоръ въ своихъ письмахъ употреблялъ и угрозы; папа заявляетъ, что онъ угрозъ не боится и напоминаетъ погибель Сеннахерима. «Чтобы человѣкъ, который прахъ и червь, не вздумалъ грозить, въ Писаніи сказано: *что гордится прахъ и зола?* чтобы не вздумалъ надуваться водяной пузырь, котораго черезъ мгновеніе и нѣтъ.... Что сдѣлаетъ властитель? убьетъ ли человѣка? Болѣе онъ ничего не можетъ совершить. Но это можетъ сдѣлать и вредный грибъ. О императоръ! къ тому ли приводится ярость человѣка, сильнаго въ нечестіи, что онъ сравнивается съ вреднымъ грибомъ!» [4]) Папа напоминаетъ императору, что чѣмъ выше власть, тѣмъ болѣе она должна

---

[1]) Migne, CXIX, стр. 1026.
[2]) Тамъ же, стр. 928.
[3]) Тамъ же, стр. 930—1.
[4]) Тамъ же, стр. 953.

смиряться; смиреніе же выражается прежде всего въ томъ, чтобы властитель слушалъ голосъ жалующихся и наставленія увѣщевающихъ. «Правда, пишетъ онъ, драгоцѣнный жемчугъ, который обрѣтается не только въ царскихъ сокровищницахъ, но и въ нечистыхъ мѣстахъ; тѣмъ болѣе надобно ожидать ее отъ престола св. Петра» [1]).—«Такимъ образомъ, любезный сынъ, кончаетъ папа, не будь въ числѣ дѣтей неблагодарныхъ и непослушныхъ, но подражая благочестивымъ царямъ, внимай покорно то, что̀ мы постановили о Константинопольской церкви. Пусть твое благочестіе не презираетъ насъ, помня слова Господа: *кто васъ слушаетъ, меня слушаетъ и кто васъ презираетъ, меня презираетъ*». Въ случаѣ неповиновенія, Николай грозитъ предать анаѳемѣ всѣхъ подписавшихъ, исполнившихъ и внушившихъ отступленія отъ церковныхъ правилъ, письмо же императора, къ стыду его, сжечь публично [2]).

Не смотря однако на эти понятія о церковной власти, понятія идущія далеко за предѣлы того, что̀ мы видѣли у церковныхъ писателей IV-го вѣка, папа все еще не считалъ себя владыкою гражданской области. Въ письмахъ Николая 1-го почти буквально повторяются слова приведеннаго выше письма Гелазія о раздѣленіи властей. Призывая императора къ покорности, папа отстаивалъ только полную самостоятельность церковнаго союза. «Мы просимъ васъ, пишетъ онъ императору, не помышляйте наносить ущербъ церкви Божьей, ибо и она не наноситъ никакого ущерба вашей власти, но молитъ Бога за ея прочность и за ваше здравіе и вѣчное спасеніе. Не помышляйте присвоивать себѣ то, что принадлежитъ ей одной, отнимать у нея то, что ей одной ввѣрено, зная, что всякій, вѣдающій мірскія дѣла, на столько же долженъ быть устраненъ отъ духовныхъ, на сколько іерей и служитель Бога не долженъ вступаться въ дѣла житейскія. Какимъ образомъ люди, которымъ дозволено править только человѣческимъ, а не божественнымъ, осмѣливаются судить тѣхъ, которые управляютъ божественнымъ, этого мы не понимаемъ. Были до пришествія Христа нѣкоторыя лица, прообразовательно представлявшіе въ себѣ вмѣстѣ и царя и священника, какъ повѣствуетъ Св. Писаніе о Мельхиседекѣ; въ послѣдствіи же діаволъ, подражая имъ въ своихъ членахъ, присвоивалъ себѣ въ тираническомъ духѣ то, что прилично

---

[1]) Migne, CXIX. стр. 1017.

[2]) Тамъ же, стр. 1041.

было божественному служенію, вслѣдствіе чего языческіе императоры считали себя вмѣстѣ и первосвященниками. Но послѣ того какъ пришелъ Христосъ, который былъ вмѣстѣ и царемъ и священникомъ, ни императоръ не присвоивалъ себѣ іерейскаго сана, ни священникъ императорскаго имени.» Затѣмъ повторяются слова Гелазія [1]).

Но возрастающія притязанія папъ на этомъ не остановились. При новомъ столкновеніи Западной церкви съ Восточною въ XI-мъ вѣкѣ, папы говорятъ уже инымъ языкомъ; всѣ ограниченія ихъ власти исчезаютъ. Николай 1-й ссылался въ своихъ письмахъ на подложныя Исидоровскія декреталіи, которыя, разумѣется, не признавались Восточною церковью; Левъ IX-й, въ доказательство принадлежащей папамъ свѣтской власти, представилъ константинопольскому патріарху Михаилу Керуларію мнимую грамоту Константина Великаго, которою вся Западная Имперія отдавалась въ даръ папѣ Сильвестру. Объяснивъ затѣмъ по своему текстъ: *ты еси Петръ* и проч., папа заключалъ: «этимъ и другими свидѣтельствами вы должны удостовѣриться въ земной и небесной власти, или, лучше сказать, въ царскомъ священствѣ святаго Римскаго и апостольскаго престола» [2]). Конечно, подобныя притязанія не могли найти на Востокѣ ни малѣйшаго отголоска. На Западѣ они произвели борьбу свѣтской власти съ духовною. Въ исторіи этихъ преній мы увидимъ тѣ доводы, на которыхъ папы основывали свои требованія.

Такъ распался христіанскій міръ, первоначально единый. Богословская сторона спора до насъ не касается; для насъ важенъ только вопросъ политическій. Съ исторической точки зрѣнія, можно сказать, что каждая изъ обѣихъ половинъ вселенской церкви исполнила свое назначеніе. Западная церковь, проводя съ изумительною энергіей усвоенныя ею начала, укротила грубые нравы и воспитала къ новой жизни юные, ввѣренные ей народы. Смиряя произволъ князей, заставляя ихъ склоняться къ подножію папскаго престола, она тѣмъ самымъ содѣйствовала и развитію свободы. Сила духовной власти, вносившей всюду начала порядка и дисциплины, сдѣлала излишнимъ чрезмѣрное развитіе власти свѣтской. Наконецъ, независимость церкви всегда находила въ папскомъ престолѣ самую крѣпкую опору. Какъ историческое явленіе, Католицизмъ игралъ въ развитіи человѣчества такую роль, которой высокаго значенія нельзя

---

[1]) Migne, CXIX, стр. 960—1.

[2]) Пихлеръ, т. 1-й стр. 177—8, примѣч. 1.

не признать. Во всякомъ случаѣ, онъ представляетъ одно изъ величайшихъ духовныхъ зданій, когда либо воздвигавшихся въ мірѣ. Восточная церковь имѣла гораздо менѣе видную долю: она помогла племенамъ европейскаго Востока перенести магометанское иго; на Сѣверѣ, она воспитала юный народъ, которому предстояло играть значительную роль въ исторіи Европы. Меньшее развитіе духовной власти дало здѣсь болѣе простора и вызвало бо́льшую силу власти свѣтской, которая сдѣлалась руководительницею Русскаго народа на пути гражданственности и просвѣщенія. Восточная церковь не имѣла такого блеска, такого преобладающаго значенія, какъ церковь Западная; но она болѣе приближается къ идеалу Христіанства. Съ исторической точки зрѣнія, въ этой противоположности нельзя не видѣть развитія различныхъ сторонъ церковнаго союза. Если первою задачею церкви, нераздѣльной и управляемой соборами, было установленіе закона, то при распаденіи обѣихъ ея половинъ, на Западѣ, въ Католицизмѣ, воплощается начало власти, на Востокѣ, напротивъ, осуществляется идея церковнаго союза, гармонически сочетающаго въ себѣ всѣ элементы. Наконецъ позднѣе, въ XVI-мъ вѣкѣ, является новая, послѣдняя форма Христіанства, основанная на началѣ свободы. Сообразно съ этимъ развиваются и различные элементы церковнаго устройства и управленія: въ первый періодъ преобладающее значеніе имѣетъ духовенство, составляющее церковную аристократію, затѣмъ на Западѣ первосвященникъ, на Востокѣ монашество, представляющее идеальную сторону Христіанства, наконецъ, у протестантовъ міряне, которые всѣ уравниваются съ святителями. Такимъ образомъ, и здѣсь проявляется различіе основныхъ элементовъ всякаго общежитія.

Политическій вопросъ объ отношеніи свѣтской власти къ духовной естественно долженъ былъ возникнуть на Западѣ, гдѣ духовная власть получила первенствующее значеніе и стремилась подчинить себѣ всю свѣтскую область.

ВТОРОЙ ПЕРІОДЪ.

БОРЬБА СВѢТСКОЙ ВЛАСТИ СЪ ДУХОВНОЮ [1]).

1. ТЕОРІЯ ДВУХЪ МЕЧЕЙ.

Западная церковь, какъ мы видѣли изъ предъидущаго, вырабатывала въ себѣ преимущественно начало духовной власти. Не вдругъ однако она могла дать ему тѣ размѣры, какихъ оно достигло во времена могущества папъ. Надобно было преодолѣть весьма значительныя затрудненія. Германскіе народы, покорившіе Западную Римскую Имперію, явились представителями грубой силы; ихъ нужно было мало по малу обуздывать и пріучать къ порядку. Франкскіе короли и германскіе императоры распоряжались произвольно и церковными должностями и землями духовенства. Самая папская власть долго подчинялась своеволію римскихъ патриціевъ и вліянію могучихъ императоровъ. Только въ XI-мъ столѣтіи является рѣшительное стремленіе освободить церковь отъ вторженія свѣтскихъ элементовъ. Это преобразовательное движеніе начинается съ Льва IX-го; главнымъ дѣятелемъ былъ, какъ извѣстно, Гильдебрандъ. Со вступленіемъ послѣдняго на папскій престолъ, подъ именемъ Григорія VII-го, духовная власть предъявляетъ уже всѣ свои требованія; она старается подчинить себѣ не только церковную, но и гражданскую область. Съ этимъ вмѣстѣ возгорается борьба ея съ свѣтской властью.

Эта борьба наполняетъ собою три вѣка. Она продолжалась съ бо́льшимъ или меньшимъ ожесточеніемъ въ теченіи XII-го и XIII-го столѣтій, и только въ XIV-мъ окончательно склонилась въ пользу свѣтскихъ князей. Политическій вопросъ объ отношеніи церкви къ государству былъ обслѣдованъ здѣсь со всѣхъ сторонъ. Обѣ партіи выставляли различныя

---

[1]) Главныя литературныя пособія для этого періода слѣдующія: *Janet*, Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes; *Franck*, Réformateurs et publicistes de l'Europe, Moyen-age-Renaissance; *Laurent*, Etudes sur l'histoire de l'humanité, VI; *Neander*, Geschichte der christlichen Religion und Kirche; *Gieseler*, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Важнѣйшее собраніе политическихъ сочиненій средневѣковыхъ писателей: *Goldast*, Monarchia Sancti Imperii Romani t. I—III.

теоріи въ подкрѣпленіе своихъ требованій. Множество политическихъ сочиненій были вызваны этою полемикою, которая охватывала и науку и жизнь. Какъ та, такъ и другая сторона искали опоры не только въ богословскихъ доводахъ, но и въ юридическихъ началахъ, императоры въ преданіяхъ римскаго права, папы въ правѣ церковномъ. Защитниками первыхъ явились романисты, особенно изъ Болонской школы, которая въ то время была центромъ изученія римскаго права; они выработали теорію императорской власти. Защитниками папъ были канонисты. Но и чистые богословы принимали дѣятельное участіе въ спорѣ; отъ нихъ исходили преимущественно систематическія ученія. Доказательства черпались отчасти изъ философскихъ понятій о церкви и государствѣ, но еще болѣе изъ Св. Писанія. Иногда прибѣгали и къ исторіи, при чемъ историческія событія обыкновенно искажались или даже просто придумывались для подкрѣпленія тѣхъ или другихъ требованій, какъ напримѣръ знаменитый подарокъ Западной Имперіи Константиномъ Великимъ папѣ Сильвестру. Многіе изъ доводовъ, употреблявшихся въ то время, теперь кажутся намъ странными, почти невѣроятными, а тогда они имѣли чрезвычайную силу. Дѣло въ томъ, что не смотря на совершенно чуждую намъ форму, въ основаніи ихъ лежали мысли весьма существенныя. Переходя ихъ одинъ за другимъ, мы увидимъ въ нихъ развитіе тѣхъ же самыхъ элементовъ общественной жизни, которые служатъ исходною точкою всякаго политическаго ученія.

Прежде всего возникъ споръ объ установленіи власти. Извѣстно, что поводомъ къ борьбѣ между Григоріемъ VII-мъ и Генрихомъ IV-мъ былъ вопросъ объ инвеституре. Такъ какъ средневѣковая церковь обладала обширными землями, то епископы являлись не только духовными сановниками, но вмѣстѣ и феодальными владѣльцами, которые получали свои лены изъ рукъ свѣтскихъ князей. Вслѣдствіе такого соединенія свѣтскихъ владѣній съ духовною должностью, князья присвоивали себѣ право назначать епископовъ и давать имъ инвеституру врученіемъ посоха и кольца. Съ своей стороны, Римская церковь, стремясь къ полной независимости, всею силою возставала противъ такого вмѣшательства свѣтской власти въ ея внутреннее устройство. Она утверждала, что не только духовная сторона епископской должности, но и всѣ свѣтскія владѣнія духовенства должны подлежать исключительно вѣдомству папскаго престола. Этимъ права папъ распространялись въ нѣкоторомъ отношеніи и на гражданскую область, что̀ не могло не вызвать противорѣчія. Такимъ

образомъ, вопросъ объ установленіи церковныхъ властей являлся спорнымъ, вслѣдствіе неизбѣжнаго соединенія обоихъ элементовъ въ самомъ устройствѣ церкви.

Но этимъ споръ не ограничился. За частнымъ вопросомъ скрывался другой, гораздо важнѣйшій, вопросъ объ установленіи власти вообще. Императоры, считая себя верховными владыками міра, приписывали себѣ право низлагать самихъ папъ. Съ своей стороны папы, во имя высшаго, духовнаго начала, присвоивали себѣ власть возводить и низлагать императоровъ. При первомъ столкновеніи двухъ руководителей западнаго міра, обнаружились эти противоположныя притязанія на верховное положеніе въ христіанскомъ обществѣ. Каждая власть старалась подчинить себѣ другую: Генрихъ IV-й созвалъ соборъ, на которомъ низложилъ папу; Григорій VII-й отвѣчалъ отлученіемъ императора отъ церкви, при чемъ въ силу власти, принадлежащей Римскому престолу, объявилъ его лишеннымъ сана и запретилъ подданнымъ ему повиноваться.

Въ письмахъ Григорія VII-го къ епископу Герману Мецскому мы находимъ доводы, которыми папа старался оправдать этотъ неслыханный дотолѣ поступокъ. Григорій презрительно отзывается о тѣхъ, которые утверждаютъ, будто царей не слѣдуетъ отлучать отъ церкви: «по великой ихъ глупости, пишетъ онъ, намъ не слѣдовало бы имъ отвѣчать; однако, дабы не показалось, что мы нетерпѣливо выносимъ ихъ невѣжество, мы отошлемъ ихъ къ дѣламъ и изреченіямъ святыхъ отцовъ». Въ доказательство своего права, Григорій ссылается на примѣръ папы Захарія, который низложилъ франкскаго короля Хильперика и разрѣшилъ подданныхъ отъ присяги; приводятся и подложныя привилегіи, данныя церквамъ папою Григоріемъ I-мъ, привилегіи, въ которыхъ говорится, что въ случаѣ нарушенія утверждаемыхъ ими правъ, виновные въ томъ цари или князья отлучаются отъ церкви и лишаются сана; наконецъ, выставляется примѣръ Амвросія, который не только отлучилъ Θеодосія отъ церкви, но и выгналъ его вонъ. «Или, продолжаетъ папа, когда Богъ сказалъ Петру: *паси овцы моя*, онъ сдѣлалъ изъятіе для царей? Если святой апостольскій престолъ, въ силу данной ему Богомъ княжеской власти, судитъ и рѣшаетъ духовныя дѣла, то почему же и не свѣтскія? [1]) Вы знаете, чьи члены цари, которые свою честь и мірскія выгоды ста-

[1]) Quod si sancta sedes apostolica divinitus sibi collata principali potestate spiritualia decernens dijudicat, cur non et secularia?

вятъ выше божественной правды: какъ тѣ, которые поставляютъ Бога превыше всякой своей воли, суть члены Христа, такъ тѣ, о которыхъ мы говоримъ, члены антихриста. Если духовныя лица подлежатъ суду, когда это нужно, почему же міряне не будутъ судимы въ своихъ злыхъ дѣлахъ? Но, можетъ быть, они полагаютъ, что царская власть выше епископской. Объ этомъ можно судить по ихъ происхожденію: одну изобрѣла человѣческая гордость, другую установила божественная любовь; та непрерывно ищетъ пустой славы, эта вѣчно стремится къ небесной жизни. Высота епископскаго сана въ сравненіи съ блескомъ царскимъ, по словамъ Св. Амвросія, тоже, что золото въ сравненіи съ свинцомъ» [1]).

Такимъ образомъ, нравственное превосходство духовнаго сана. о которомъ говорили отцы церкви, превращается здѣсь къ юридическую власть; церковное наказаніе становится политическимъ орудіемъ, которое самихъ царей вполнѣ отдаетъ въ руки папы.

Въ другомъ письмѣ, Григорій VII еще съ большею силою выставляетъ противоположность между духовною властью и свѣтскою. Сославшись на текстъ: *ты еси Петръ* и проч., онъ восклицаетъ: «неужели тому, кому дана власть затворять и отворять врата неба, не дозволено судить о земномъ? Да не будетъ такъ. Апостолъ Павелъ говоритъ: развѣ вы не знаете, что мы будемъ судить ангеловъ? тѣмъ паче мірскія дѣла». И здѣсь, сказанное апостоломъ о добровольномъ судѣ превращается въ принудительную юрисдикцію. Затѣмъ папа продолжаетъ: «неужели чинъ, изобрѣтенный людьми, даже невѣдущими Бога, не будетъ подчиненъ чину, который Провидѣніе Всемогущаго Бога установило для своей чести и по своему милосердію дало міру?... Кто не знаетъ, что цари и князья ведутъ свое начало отъ тѣхъ, которые, не вѣдая Бога, гордостью, разбоемъ, лукавствомъ, убійствами, наконецъ почти всѣми злодѣяніями, побуждаемые діаволомъ, княземъ міра сего, въ слѣпой своей алчности и въ невыносимомъ самопревознесеніи, присвоили себѣ власть надъ равными себѣ, то есть надъ людьми? И когда они стараются преклонить святителей къ своимъ стопамъ, съ кѣмъ можно сравнить ихъ, какъ не съ тѣмъ, кто глава всѣхъ сыновъ гордости?... Кто сомнѣвается, что служители Христа — отцы и учители царей, князей и всѣхъ вѣрныхъ? Такъ не есть ли это безуміе, когда сынъ хочетъ подчинить себѣ отца и ученикъ учи-

---

[1]) Mansi: Sacror. Conciliorum nova et amplissima editio, XX, lib. IV, epist. 2.

теля, и покорить своей власти того, кѣмъ онъ можетъ быть связанъ и разрѣшенъ не только на землѣ, но и на небѣ?» [1]).

Въ этихъ мысляхъ нельзя не видѣть послѣдовательнаго приложенія теоріи Августина объ отношеніи божественнаго государства къ земному: духовная власть, говоритъ Григорій VII-й, ведетъ свое начало отъ Бога, свѣтская отъ свободной воли людей, то есть отъ діавола. Но подобный выводъ далеко отклонялся отъ христіанскаго ученія, утверждающаго, что всякая власть происходитъ отъ Бога. По смыслу папской теоріи, правомѣрною могла считаться единственно власть духовная, свѣтская же тогда только пріобрѣтала высшее освященіе, когда получала бытіе отъ первой. Низшая власть должна была установляться высшею. Отсюда произошла развитая канонистами теорія двухъ мечей, которая играла главную роль въ первую эпоху борьбы папъ съ императорами. Основаніемъ служили здѣсь евангельскіе тексты, толкованные символически. Въ Евангеліи отъ Луки повѣствуется, что Христосъ передъ страстью сказалъ ученикамъ: «кто имѣетъ мѣшокъ, тотъ возьми его, также и суму, а у кого нѣтъ, продай одежду свою и купи мечъ». Ученики говорятъ: «Господи, вотъ здѣсь два меча». Христосъ отвѣчаетъ: «довольно». (Луки XXII, 36, 38). Затѣмъ, когда по взятіи Спасителя, Петръ, вынувъ мечъ, отсѣкъ ухо рабу, Христосъ говоритъ ему: «вложи мечъ свой въ ножны». (Матѳ. XXVI, 52). Въ этихъ текстахъ Католическая церковь видѣла символическій смыслъ: два меча должны означать двѣ власти, духовную и свѣтскую, которыя обѣ находятся въ рукахъ Петра; но одинъ мечъ, свѣтскій, Христосъ предписываетъ вложить въ ножны, потому что священникъ, занятый божественнымъ служеніемъ, не долженъ употреблять его самъ. Этотъ мечъ папа передаетъ императору, коронуя и помазывая его на царство. Такимъ образомъ, свѣтская власть установляется духовною, которая по этому самому можетъ и смѣнять недостойныхъ.

Эти богословскіе доводы, которые очевидно служили не столько основаніемъ, сколько поводомъ къ развитію папской системы, подкрѣплялись историческими доказательствами. Главные факты, на которые ссылались защитники папской теоріи, были: 1) упомянутый выше мнимый подарокъ Западной Имперіи Константиномъ Великимъ папѣ Сильвестру; 2) низложеніе Хильперика и возведеніе на престолъ Пипина Короткаго папою Захаріемъ, примѣръ, на который ссылался Григорій VII-й въ пись-

[1]) Тамъ же, кн. VIII, письмо 21.

махъ къ Герману Мецскому; 3) перенесеніе Имперіи съ Грековъ на Германцевъ папскою властью [1]); 4) ложное толкованіе присяги, данной при коронаціи Оттономъ Великимъ. Та роль, которую папы играли въ западной исторіи, дѣйствительно могла подать поводъ къ такимъ преувеличеннымъ понятіямъ о церковной власти. Когда римскій первосвященникъ объявилъ греческихъ императоровъ лишенными сана и возложилъ императорскій вѣнецъ на главу Карла Великаго, въ награду за оказанныя церкви услуги, многіе могли думать, что папѣ принадлежитъ право установлять и смѣнять царей.

Теорія двухъ мечей была въ общемъ ходу у приверженцевъ папской власти въ XII-мъ вѣкѣ. Очевидно однако, что такое вмѣшательство первосвященника въ свѣтскія дѣла не совсѣмъ согласовалось съ духовною, небесною цѣлью, указанною церкви Христомъ. Поэтому мы видимъ, что великіе учители Католицизма, дѣйствовавшіе въ то время, признавая права папъ, старались умѣрить стремленіе ихъ къ владычеству. Такимъ былъ Св. Бернардъ. Сочиненіе его: *О Размышленіи* (De Consideratione [2]), посвященное Евгенію III-му, его ученику, имѣетъ цѣлью отвратить папу отъ излишней преданности земнымъ заботамъ и внушить ему пользу углубленія въ себя.

Св. Бернардъ такъ разсуждаетъ объ обязанностяхъ папъ: «судя свѣтскія дѣла, пишетъ онъ Евгенію, ты присвояешь себѣ низшую должность, ибо апостолъ говоритъ: *уничиженныхъ въ церкви, сихъ посаждаете* (I Коринѳ. VI, 4). Конечно, надобно соображаться съ возможнымъ; время не стерпѣло бы, если бы ты, повторяя слова Спасителя, сказалъ приходящимъ къ тебѣ за судомъ: *кто меня поставилъ судьею надъ вами?* Но власть ваша простирается на преступленія, а не на собственность, ибо для перваго, а не для послѣдняго получили вы ключи царства небеснаго; нарушителей закона вы можете исключать, а не владѣльцевъ. Которая власть кажется тебѣ выше: отпущать грѣхи или дѣлить имѣнія? Эта низшая область имѣетъ своихъ судей, царей и земныхъ князей. Зачѣмъ же вы вступаетесь въ чужіе предѣлы? Зачѣмъ вносите серпъ свой въ чужую жатву? Не вы недостойны, но васъ недостойно въ это вступаться, ибо вы заняты высшимъ. Иное дѣло вступаться случайно, когда требуетъ нужда, иное прилежать этому добровольно, какъ

---

[1]) См. трактатъ о перенесеніи Имперіи Рудольфа Колонна (de Columna) въ собраніи Гольдаста т. II стр. 88.

[2]) Goldast, т. II-й, стр. 70 слѣд.

дѣлу великому и важному. Но теперь, такъ какъ времена плохи, достаточно не всегда посвящать себя практической заботѣ, а иногда удѣлять время и сердце размышленію».

Св. Бернардъ излагаетъ затѣмъ пути размышленія. Прежде всего надобно начать съ себя, съ самопознанія. Здѣсь опять онъ говоритъ о значеніи папства: «не надобно гордиться высокимъ положеніемъ. Для чего оно намъ дано? не для господства, полагаю.... На насъ возложено служеніе, а не господство. Будь доволенъ мѣрою, данною тебѣ Богомъ, ибо что̀ излишне, то зло. Знай, что тебѣ нужна лопата, а не скиптръ, чтобъ исполнять должность пророка. Что получилъ ты отъ апостоловъ? не золото и не серебро, ибо апостолъ говоритъ, что ихъ нѣтъ у него; если же тебѣ случается имѣть ихъ, то употребляй ихъ, какъ бы не употребляя. Далъ ли онъ тебѣ господство? Но Христосъ сказалъ: *царіе языкъ господствуютъ ими и обладающіи ими благодателе нарицаются. Вы же не тако* (Луки XXII, 25). Ясно, что апостоламъ запрещено господство. Кто хочетъ имѣть и власть и апостольство, тотъ теряетъ оба. Образъ апостольскій таковъ: запрещается владычество, предписывается служеніе. Примѣромъ является самъ Господь, который сказалъ: *азъ же посредѣ васъ есмь яко служай* (Луки XXII, 27). Ступай же на поле Господа для очищенія онаго. Опаясайся мечемъ, мечемъ духа, который есть слово Божіе, прославляй свою десницу, чиня наказаніе земнымъ племенамъ, гремя противъ народовъ, связывая царей въ оковы и вельможъ ихъ въ желѣзныя цѣпи. Если ты такъ будешь дѣйствовать, ты прославишь свое служеніе. Не малая эта власть — отгонять хищныхъ звѣрей отъ границъ, гдѣ пасутся твои стада. Укрощай волковъ, но не властвуй надъ овцами; онѣ даны тебѣ, чтобы пасти ихъ, а не угнетать. Кто ты? великій священникъ, верховный жрецъ, ты глава епископовъ, ты наслѣдникъ апостоловъ, ты первенствомъ Авель, правленіемъ Ной, патріаршествомъ Авраамъ, чиномъ Мельхиседекъ, достоинствомъ Ааронъ, авторитетомъ Моисей, судомъ Самуилъ, властью Петръ, помазаніемъ Христосъ. Тебѣ вручены ключи, тебѣ ввѣрены овцы, ты всеобщій пастырь. Откуда я беру это? Изъ словъ Господа, который сказалъ Петру: *паси овцы моя*. Онъ вручилъ ихъ одному, завѣщая всѣмъ единство, въ единомъ стадѣ и въ единомъ пастырѣ, ибо церковь — единая голубица, прекрасная, совершенная. Гдѣ единство, тамъ и совершенство; другія числа не имѣютъ въ себѣ совершенства, но дѣлятся, отступая отъ единства. У другихъ власть держится въ извѣстныхъ границахъ,

у тебя же власть и надъ имѣющими власть, ибо ты можешь епископу запереть царство небесное, отставить его и предать Сатанѣ».

Однако Св. Бернардъ, согласно съ предъидущимъ наставленіемъ, признаетъ и границы папской власти, но границы нравственныя, съ подчиненіемъ одному Христу. «Что подъ тобою? продолжаетъ онъ. Надобно выдти изъ земнаго шара, чтобы найти что либо, не принадлежащее къ твоей заботѣ. Апостолы установлены князьями надъ всею землею, а ты ихъ наслѣдникъ. Но въ какой мѣрѣ? Думаю, что не вполнѣ. Мнѣ кажется, тебѣ дано распредѣленіе, а не собственность (dispensatio, non possessio). Собственность принадлежитъ Христу, и по праву творенія, и по заслугѣ, и вслѣдствіе дара Отца; тебѣ же дано попеченіе, вотъ твоя часть. Какъ! скажешь ты: ты не отрицаешь, что я управляю, и запрещаешь мнѣ властвовать! Именно такъ.... Ты управляешь, какъ вѣрный слуга, котораго хозяинъ поставилъ надъ своею семьею. Для чего? Чтобы давать ей пищу во времени, то есть, чтобы распредѣлять, а не повелѣвать.... Нѣтъ яда, нѣтъ меча болѣе для тебя страшнаго, какъ жажда власти. Пасти значитъ проповѣдывать Евангеліе. Но ты говоришь: ты требуешь, чтобы я пасъ драконовъ и скорпіоновъ, а не овецъ. Отвѣчаю: наступай на нихъ, но словомъ, а не желѣзомъ. Зачѣмъ ты пытаешься присвоить себѣ мечъ, который тебѣ велѣно вложить въ ножны? Однако, кто отрицаетъ, что этотъ мечъ твой, тотъ не внимаетъ слову Господа, сказавшаго: *вложи мечъ свой въ ножны.* Слѣдовательно, и этотъ мечъ твой, но онъ долженъ быть вынутъ изъ ноженъ, можетъ быть, съ твоего согласія, но не твоею рукою. Если бы этотъ мечъ не принадлежалъ тебѣ, Господь, на слова апостола: *вотъ два меча,* не отвѣчалъ бы: *довольно есть,* а сказалъ бы: *это слишкомъ.* Оба, слѣдовательно, меча, принадлежатъ церкви: и духовный и матеріальный, но одинъ долженъ быть употребляемъ за церковь, другой церковью, одинъ рукою священнослужителя, другой рукою воина, но съ согласія священника и по повелѣнію императора (ad nutum sacerdotis et jussum imperatoris)».

Очевидно, что у Св. Бернарда борются два направленія, которые составляютъ внутреннее противорѣчіе средневѣковаго Католицизма: съ одной стороны высокое понятіе о папской власти, съ другой чисто духовное ея призваніе, съ одной стороны требованіе единства въ церковномъ союзѣ, съ другой—ограниченіе этого единства одною нравственно-религіозною областью. Католицизмъ считалъ внѣшнее единство основнымъ началомъ всего церковнаго устройства; единство, говоритъ Св. Бернардъ,

есть совершенство, раздвоеніе же есть зло, котораго слѣдуетъ избѣгать. Отправляясь отъ этихъ началъ, папы хотѣли распространить это единство и на гражданское общество. А между тѣмъ, раздвоеніе лежало въ самомъ существѣ Христіанства, которое выдѣляло церковь изъ свѣтской области, ограничивая первую чисто нравственно-религіознымъ значеніемъ. У Св. Бернарда это послѣднее начало является только смягчающимъ; требованіе единства стоитъ на первомъ планѣ, сообразно съ духомъ Католицизма. Права церкви простираются на все, свѣтская власть отъ нея получаетъ мечъ; но памятуя свое совершенство и заботясь о высшихъ благахъ, церковная власть должна по возможности воздерживаться отъ вмѣшательства въ низшую область.

Нельзя не сказать, что это воззрѣніе страдаетъ неопредѣленностью. Послѣдовательное развитіе заключающихся въ немъ началъ вело къ совершенному порабощенію свѣтской области папской власти. Поэтому у другихъ учителей XII-го вѣка теорія двухъ мечей выставляется во всей своей рѣзкости, безъ всякихъ оговорокъ. Одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ богослововъ XII-го столѣтія, другъ и послѣдователь Св. Бернарда, монахъ Гуго изъ монастыря Св. Виктора прямо приписываетъ папамъ установленіе власти свѣтской. Есть двѣ жизни, говоритъ онъ, земная и небесная, тѣлесная и духовная, одна, которою тѣло живетъ отъ души, другая, которою душа живетъ отъ Бога. Каждая имѣетъ свои блага, которыми она растетъ и питается. Но для того, чтобы въ каждой жизни сохранялась правда и преуспѣвала польза, необходимо, чтобы люди въ должномъ порядкѣ распредѣлялись по обѣимъ; необходимы и лица, облеченныя властью, которыя должны наблюдать, чтобы никто не преступалъ своихъ границъ, и правда сохранялась бы неприкосновенною. Отсюда двѣ власти, гражданская и духовная. Каждая имѣетъ свои степени и чины, но распредѣленные подъ однимъ главою и какъ бы выведенные изъ одного начала и приведенные къ одному. Глава земной власти — король, духовной—первосвященникъ. Власти короля подлежитъ все земное, власти первосвященника духовное. Но на сколько духовная жизнь выше свѣтской, на столько духовная власть превосходитъ земную, и честью и достоинствомъ. Ибо духовная власть установляетъ земную и судитъ ее, если она не хороша. Сама же она первоначально установлена Богомъ, и когда отклоняется отъ цѣли, можетъ быть судима только Богомъ, ибо въ Писаніи сказано, что духовный судитъ всѣхъ, а самъ не судится никѣмъ. Что духовная власть предшествуетъ свѣтской по вре-

мени и выше ея достоинствомъ, это ясно изъ исторіи Еврейскаго народа, у котораго сначала установлено Богомъ священство, а потомъ черезъ посредство священника, по повелѣнію Божьему, учреждена царская власть. И теперь, въ церкви Божьей, святительская власть посвящаетъ царскую, освящая ее благословеніемъ и устрояя ее установленіемъ (sanctificans per benedictionem et formans per institutionem). Если, какъ говоритъ апостолъ, благословляющій выше благословляемаго, то нѣтъ сомнѣнія, что земная власть, которая получаетъ благословеніе отъ духовной, должна быть сочтена ниже по праву [1]).

Еще большее развитіе эта теорія получаетъ у другаго замѣчательнаго писателя конца XII-го столѣтія, у Іоанна Салисбюрійскаго, друга и сподвижника знаменитаго Ѳомы Бекета. Представляя крайнее выраженіе папскихъ теорій XII-го вѣка, Іоаннъ Салисбюрійскій составляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ переходъ къ послѣдующему времени. У него являются новыя понятія о законѣ; свобода получаетъ широкое мѣсто. Теократическія начала соединяются у него съ демократическими, сочетаніе, которое мы не разъ увидимъ въ послѣдствіи. Поводъ къ развитію демократическихъ ученій подали сами папы, которые, какъ мы видѣли изъ писемъ Григорія VII-го, выставляли царей людьми самовольно, по внушенію діавола, захватившими власть надъ себѣ равными. Папы находили въ подданныхъ союзниковъ противъ князей. Съ своей стороны, враги папскаго престола воспользовались этими началами для своихъ цѣлей и старались обратить это оружіе противъ самаго папства. Они, какъ увидимъ далѣе, опираясь на преданія римскаго права, утверждали, что всякая власть исходитъ отъ народа. Іоаннъ Салисбюрійскій, защитникъ духовной власти, старается сочетать обѣ системы. У него князь становится въ зависимость, съ одной стороны отъ папы, съ другой отъ народа. Развивая эти начала до крайнихъ послѣдствій, онъ доходитъ до проповѣди тираноубійства, ученіе, которое здѣсь въ первый разъ встрѣчается въ христіанскомъ мірѣ, и которое въ послѣдствіи, возобновленное Кальвинистами и Іезуитами, получило въ исторіи печальную знаменитость.

Сочиненіе, въ которомъ Іоаннъ Салисбюрійскій излагаетъ свои политическіе взгляды, носитъ заглавіе: Поликратикусъ [2]). Онъ толкуетъ здѣсь о множествѣ разнородныхъ предметовъ, и между прочимъ о различіи

---

[1]) Hugo de sancto Victore: De Sacramentis, lib. II, pars II, cap. IV.

[2]) Polycraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum. Lugduni Batav. 1639.

князя и тирана. Это различіе, по его мнѣнію, состоитъ въ томъ, что князь повинуется закону и на основаніи закона управляетъ народомъ, тиранъ же наоборотъ. Поэтому подданные справедливо переносятъ всю свою власть на князя. Дѣйствуя такъ, люди слѣдуютъ указаніямъ природы, которая, устрояя микрокосмъ, то есть человѣка, соединила всѣ чувства въ головѣ и подчинила послѣдней всѣ члены. Такимъ образомъ, князь есть власть общественная; онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и образъ Божества на землѣ, ибо всякая власть происходитъ отъ Бога, и сопротивляющійся власти Божію повелѣнію сопротивляется [1]). Но управляя по закону, князь долженъ свою правду подчинить высшей правдѣ Божьей, источнику всякаго закона. Правда (aequitas), по опредѣленію Іоанна Салисбюрійскаго, есть сообразность вещей, все соразмѣряющая разумомъ, требующая въ равныхъ вещахъ равныя права, для всѣхъ одинакая, воздающая каждому свое. Законъ же ея толкователь, вслѣдствіе чего онъ властвуетъ надъ всѣми дѣлами, божественными и человѣческими. Поэтому всѣ подчиняются закону. Хотя римскіе юристы говорятъ, что князь изъятъ отъ закона, однако не въ томъ смыслѣ, что ему дозволено неправедное, а въ томъ, что онъ долженъ соблюдать справедливость не за страхъ наказанія, а по любви къ правдѣ. Ему дозволено только то, что внушаютъ законъ или правда, или чего требуетъ общая польза. Въ этомъ только воля его имѣетъ силу закона, а не во всякомъ случаѣ, какъ утверждаютъ льстецы. Князь — служитель общественной пользы и рабъ правды. Поэтому апостолъ говоритъ, что онъ не безъ причины держитъ мечъ, безвинно карая и проливая кровь виновныхъ [2]).

Въ этихъ нравственныхъ началахъ, истекающихъ отчасти изъ самаго существа Христіанства, особенно же въ этихъ понятіяхъ о законѣ являются уже признаки позднѣйшаго времени; но Іоаннъ Салисбюрійскій соединяетъ съ этимъ теорію двухъ мечей. Князь, говоритъ онъ далѣе, получаетъ мечъ, данный ему для наказанія преступниковъ, изъ рукъ церкви, ибо сама она не держитъ меча крови. Ей принадлежитъ и этотъ мечъ, но она владѣетъ имъ рукою князя, которому передаетъ власть принуждать тѣло, сохраняя за собою мечъ духовный, поручаемый священнику. Поэтому князь — служитель священника (minister sacerdotis); онъ исполняетъ ту часть святительской должности, которая недостойна рукъ іерея. Ибо, хотя всякая должность, исполняющая священные законы,

[1]) Кн. IV-я, гл. 1-я стр. 208.

[2]) Кн. IV-я, гл. 2-я.

имѣетъ значеніе религіозное и освящается благочестіемъ, однако та, которая состоитъ въ наказаніи виновныхъ и представляетъ какъ бы образъ палача, считается низшею. Вообще, какъ говоритъ апостолъ Павелъ, благословляющій выше благословляемаго, и сообщающій власть первенствуетъ надъ тѣмъ, кому власть сообщается. Но по праву, кто можетъ хотѣть, тотъ можетъ и не хотѣть, кто даетъ, тотъ властенъ и отнять. Поэтому князь, не исполняющій своихъ обязанностей, можетъ быть низложенъ священникомъ, какъ Саулъ Самуиломъ. Вѣрный же исполнитель своихъ обязанностей долженъ помнить, что онъ представляетъ лице совокупности подданныхъ, а потому обязанъ заботиться не о себѣ, а о другихъ [1]).

Далѣе Іоаннъ Салисбюрійскій, ссылаясь на Плутарха, сравниваетъ государство съ организмомъ, а духовенство съ управляющею тѣломъ душою. Князь въ этомъ организмѣ занимаетъ мѣсто головы. Онъ подчиняется только Богу и намѣстникамъ Бога на землѣ, то есть священнослужителямъ, ибо и въ человѣческомъ тѣлѣ голова управляется душою. Сенатъ занимаетъ мѣсто сердца, судьи и начальники областей мѣсто глазъ, ушей и языка, чиновники и воины мѣсто рукъ и ногъ и т. д. [2]). Отъ головы зависитъ здоровье тѣла; князь есть солнце, все освѣщающее. Но если онъ отступаетъ отъ божественнаго закона, говоритъ Іоаннъ Салисбюрійскій, и хочетъ сдѣлать меня причастникомъ своего богоотступничества, я отвѣчаю свободною рѣчью: «Бога слѣдуетъ предпочитать человѣку» [3]).

Подчиняя князя закону, Іоаннъ Салисбюрійскій даетъ въ государствѣ значительный просторъ и свободѣ. Онъ краснорѣчиво распространяется о высокомъ ея значеніи. «Нѣтъ ничего славнѣе свободы, говоритъ онъ, кромѣ добродѣтели, если только свобода можетъ быть отдѣлена отъ добродѣтели. Высшее благо въ жизни есть добродѣтель и за нее слѣдуетъ умереть, а она безъ свободы не можетъ существовать. Человѣкъ на столько свободенъ, на сколько онъ сіяетъ добродѣтелью; напротивъ, порокъ порождаетъ рабство, ибо дѣлаетъ человѣка рабомъ и людей и вещей. Итакъ, что̀ болѣе достойно любви, нежели свобода? Она не нравится только тѣмъ, кто живетъ раболѣпнымъ обычаемъ» [4]).

---

[1]) Кн. IV, гл. 3-я.
[2]) Кн. V-я, гл. 2.
[3]) Кн. VI, гл. XXV.
[4]) Кн. VII, гл. XXV, стр. 516—7.

Доказавши, что князь долженъ подчиняться закону и уважать свободу, Іоаннъ Салисбюрійскій переходитъ къ тирану, который представляетъ совершенно противоположное явленіе. Тиранъ тотъ, кто насильственною властью угнетаетъ народъ. Князь сражается за законъ и за свободу народа, тиранъ уничтожаетъ законы и обращаетъ народъ въ рабство. Князь — образъ Бога на землѣ, онъ долженъ быть любимъ и уважаемъ; тиранъ—образъ зла или діавола и большею частью долженъ быть убиваемъ (plerumque etiam occidendus [1]).

Однако и тираны бываютъ орудіями Бога для наказанія злыхъ и исправленія или испытанія добрыхъ. Всякая власть, происходя отъ Бога, есть благо; самое зло Богъ дѣлаетъ средствомъ къ достиженію добра; но по существу своему, тиранія — величайшее зло, подобно тому, какъ черный цвѣтъ, самъ по себѣ непріятный, въ общей картинѣ бываетъ необходимъ. Тиранія есть злоупотребленіе данной отъ Бога власти. Поэтому тиранами могутъ быть не только князья, но и всѣ злоупотребляющіе властью. Частные тираны воздерживаются общественными законами; общественнаго же тирана дозволено обманывать и праведно убить, если нельзя обуздать его инымъ путемъ. Тиранъ является всеобщимъ врагомъ, котораго поэтому всякій въ правѣ лишить жизни. Только противъ священнослужителя, какъ духовнаго лица, непозволительно дѣйствовать матеріальнымъ оружіемъ, развѣ когда онъ будетъ лишенъ сана и станетъ простирать на церковь Божію свою окровавленную руку [2]). Іоаннъ Салисбюрійскій подкрѣпляетъ это ученіе историческими примѣрами. Онъ ссылается на убійство Юлія Цезаря и другихъ похитителей власти. Эти поступки, говоритъ онъ, восхвалялись великими мужами древности. Онъ утверждаетъ даже, что это разрѣшено самимъ Богомъ и видитъ тому доказательство въ еврейской исторіи: убійствомъ тирановъ Евреи освобождались отъ гнета. Однако это право подвергается нѣкоторымъ ограниченіямъ: не слѣдуетъ посягать на жизнь того, съ кѣмъ мы связаны религіознымъ обѣтомъ. «Не вижу также, говоритъ Іоаннъ Салисбюрійскій, чтобы дозволено было употребленіе яда, не потому, чтобы нельзя было уничтожать тирановъ, но надобно это дѣлать безъ ущерба религіи и честности. «Въ заключеніе, какъ бы дѣлая оговорку, Іоаннъ Салисбюрійскій признаетъ, что для угнетенныхъ лучшій способъ освобо-

---

[1]) Кн. VIII, гл. 17.
[2]) Кн. VIII, гл. 18.

диться отъ тирана, — возносить къ Богу свои чистыя руки съ мольбою объ избавленіи, ибо грѣхи подданныхъ суть силы тирана [1]).

Таково возродившееся въ XII-мъ вѣкѣ ученіе о тираноубійствѣ, ученіе, которое въ древности, при чисто республиканскомъ строѣ жизни, при поглощеніи нравственныхъ понятій гражданскими, было выраженіемъ политической доблести, но которое въ христіанскомъ мірѣ можетъ служить только признакомъ нравственнаго безобразія. Оно явилось въ Католической церкви, какъ скоро, въ противность христіанскимъ началамъ, было признано, что свѣтская власть установляется церковною. Князь, по этому воззрѣнію, становится подчиненнымъ лицемъ; онъ простой исполнитель повелѣній священника. Послѣдній имѣетъ право низложить его и наказывать за злоупотребленіе власти. Между тѣмъ, самъ карать виновныхъ священникъ не можетъ, ибо онъ не держитъ меча крови. Князю дозволено наказывать подчиненныхъ, даже смертью; священнику это запрещено. Но если князь имѣетъ возможность безнаказанно злоупотреблять своею властью, если противъ него нѣтъ инаго оружія, кромѣ молитвы, то онъ перестаетъ быть подчиненнымъ. Власть его становится независимою, верховною; онъ подчиняется единому Богу. Остается слѣдовательно призвать на помощь свободу подданныхъ, вооружить ихъ руку, ибо иначе нельзя наказать тирана. Вслѣдствіе чисто духовнаго значенія церкви, священникъ для усмиренія князя долженъ вступить въ союзъ съ народомъ; теократическія начала должны сочетаться съ демократическими. При такомъ направленіи, въ пылу борьбы, смѣлымъ умамъ легко было перешагнуть черезъ основныя положенія Христіанства, вооружиться античными воззрѣніями и во имя религіи мира и любви проповѣдывать убійство представителей общественной власти. Эти странныя явленія мы увидимъ и въ послѣдствіи.

Всѣ эти противорѣчащія духу Христіанства ученія проистекали изъ того, что папы, стремясь къ установленію единства въ церкви, хотѣли подчинить себѣ всю свѣтскую область и видѣли въ себѣ источникъ всякой законной власти. При раздвоеніи общественнаго устройства и человѣческихъ воззрѣній, когда съ одной стороны представлялась область тѣлесная, съ другой духовная, естественно было видѣть въ духѣ высшее движущее начало и стараться покорить ему тѣло. Папы въ своей только власти видѣли нравственный элементъ, способный установить порядокъ

---

[1]) Кн. VIII, гл. 19.

въ мірѣ. Но съ другой стороны, самое раздвоеніе, составлявшее сущность средневѣковой жизни, представляло неодолимую преграду подобнымъ стремленіямъ. Поэтому папскія притязанія постоянно встрѣчали въ гражданской области самый сильный отпоръ. Хотя въ средніе вѣка не легко было бороться съ церковью, однако здѣсь защитники императоровъ стояли на твердой почвѣ. Они могли обличать несостоятельность папской теоріи, опираясь на самое Священное Писаніе. Поэтому не только князья и юристы, но и духовныя лица выступали въ защиту свѣтской власти. Въ самомъ началѣ борьбы, когда Григорій VII-й гремѣлъ противъ Генриха IV-го, епископъ Вальтрамъ Наумбургскій, въ опроверженіе писемъ къ Герману Мецскому, написалъ трактатъ: *О сохраненіи единства церкви* [1]). Изъ этого сочиненія мы узнаемъ воззрѣнія приверженцевъ императора и доводы, которыми они старались опровергнуть папскую теорію. Также, какъ папа, Вальтрамъ утверждаетъ, что Спаситель установилъ единство церкви, связанной любовью и подчиненной единому главѣ — Христу, но нарушителемъ этого единства онъ выставляетъ самого Гильдебранда, какъ онъ постоянно называетъ Григорія VII-го.

Вальтрамъ признаетъ Римскую церковь матерью всѣхъ церквей. Когда византійскіе императоры впали въ ересь, говоритъ онъ, мать справедливо отринула ихъ отъ себя и пріобрѣла новыхъ, благороднѣйшихъ сыновъ, въ лицѣ Галловъ и Германцевъ, которыхъ короли, за оказанныя церкви услуги, сдѣлались сначала римскими патриціями, а потомъ императорами. Онъ признаетъ справедливость и низложенія Хильперика, который носилъ только имя царя, а въ сущности былъ не болѣе, какъ призракомъ. Но перенесеніе власти на достойнѣйшаго совершилось по общему приговору князей, которые испросили только согласіе папы. Гильдебрандъ въ письмѣ къ Герману Мецскому, говоритъ Вальтрамъ, несправедливо налагаетъ пятно на папу Захарія и на Стефана, утверждая, что они собственною властью низложили Хильперика и разрѣшили Франковъ отъ присяги. Право низлагать царей не принадлежитъ церкви. Приводя слова Гелазія, Вальтрамъ доказываетъ, что Богъ для управленія міромъ установилъ двѣ независимыя власти, которыя должны помогать другъ другу. Поэтому апостолъ говоритъ: *всяка душа властемъ*

---

[1]) De unitate ecclesiae conservanda. Freheri, Rerum germanicarum Scriptores. ed. tert. 1717 т. 1-й, стр. 244 и слѣд.

предержащимъ да повинуется. Апостолъ называетъ князя слугою Божьимъ, который не даромъ держитъ мечъ. Изъ этого ясно, что Богъ поручилъ наказаніе преступниковъ не святителямъ церкви, а князьямъ. Святитель не имѣетъ инаго меча, кромѣ духовнаго, который есть слово Божіе. Но такъ какъ еретики не могутъ быть принуждаемы однимъ духовнымъ мечемъ, то церковь въ этомъ случаѣ прибѣгаетъ къ помощи свѣтской власти. Святители церкви всегда обращались къ князьямъ, даже зараженнымъ ересью, съ просьбою и мольбою, а никогда не приписывали себѣ права ихъ низлагать. Присвоивать себѣ такую власть значитъ учинять пожаръ для разрушенія церкви. Кто не признаетъ надъ собою власти князя, кто не воздаетъ ему чести, кто не платитъ ему дани, тотъ обращаетъ на себя справедливое его оружіе, тотъ самъ налагаетъ на себя вину. Апостолъ сказалъ: *воздадите убо всѣмъ должная, ему же урокъ урокъ, а ему же дань дань, ему же страхъ страхъ, а ему же честь честь.* И самъ Христосъ сказалъ: *воздадите убо Кесарева Кесареви.* Онъ самъ заплатилъ дань. Поэтому, кто сопротивляется власти, тотъ Божьему повелѣнію сопротивляется.

Несправедливо также Гильдебрандъ, ссылаясь на данную Петру власть связывать и разрѣшать, утверждаетъ, что его предшественники разрѣшили Франковъ отъ присяги. Петру дана власть связывать и разрѣшать узы грѣшниковъ, а не разрѣшать отъ того, что предписываетъ Св. Писаніе, и не связывать слово Божіе. Для Христіанина присяга должна быть священна. Призывать имя Божіе всуе — величайшій грѣхъ; клятвопреступники не наслѣдуютъ царства Божьяго. Поэтому папа не имѣлъ власти разрѣшать отъ присяги, и напрасно опять Гильдебрандъ наложилъ такое пятно на Захарія и Стефана.

Наконецъ, папа присвоилъ себѣ право отлучать императора отъ церкви и запрещать подданнымъ съ нимъ сноситься. Но это значитъ возстановлять народъ на царя, возбуждать междоусобія, нарушать церковное единство. Св. Писаніе велитъ подчиняться предержащимъ властямъ; апостолъ о самомъ Неронѣ сказалъ; *царя чтите.* Поступая такимъ образомъ, возстановляя епископа на епископа, клиръ противъ клира, народъ противъ народа, наконецъ даже сына противъ отца и брата на брата, Гильдебрандъ и его приверженцы сами являются нарушителями церковныхъ законовъ и отщепенцами отъ церкви. Папа ссылается на примѣръ Амвросія, который отлучилъ Ѳеодосія отъ церкви. Но Амвросій не запрещалъ вельможамъ и воинамъ сноситься съ императоромъ, даже когда

имѣлъ дѣло съ Валентиніаномъ, покровителемъ еретиковъ. Отлучивъ императора отъ церкви, Гильдебрандъ преступилъ законъ, запрещающій одному и тому же лицу быть вмѣстѣ обвинителемъ, свидѣтелемъ и судьею. Онъ нарушилъ также законъ, запрещающій низшему судить высшаго, ибо царя, какъ высшаго судью, кто дерзнетъ обвинять или судить? Священникъ долженъ быть здѣсь не судьею, а просителемъ, какъ показываютъ примѣры отцовъ церкви. Одинъ Богъ держитъ въ рукѣ своей сердце царево и мѣняетъ царства; Гильдебрандъ же приписываетъ папѣ власть, принадлежащую одному Богу. Апостоламъ Христосъ велѣлъ устроивать церковь, а не царство. Онъ сказалъ, что пришелъ на землю, чтобы служить, а не принимать служеніе. Онъ удалился въ горы, когда его хотѣли сдѣлать царемъ. Гильдебрандъ и его епископы присвоили себѣ обѣ власти и черезъ это сдѣлались неспособны къ обѣимъ.

Въ этихъ доводахъ слышенъ голосъ ревностнаго защитника свѣтской власти, который видѣлъ осуществленіе церковнаго единства, то есть согласія вѣрующихъ, лишь въ подчиненіи князю, главѣ государства. Съ такою же силою возставали на притязанія папъ и цѣлые соборы духовенства. Когда Пасхалій II-й разослалъ по церквамъ окружное посланіе, въ которомъ онъ призывалъ вѣрныхъ къ оружію противъ императора, люттихское духовенство отвѣчало:

«Римская церковь взываетъ къ свѣтскому мечу противъ своей дочери, желая ее уничтожить; но кто далъ ей власть меча? Іисусъ Христосъ не знаетъ инаго оружія, кромѣ духовнаго. Слѣдовательно, Пасхалій, проповѣдуя крестовый походъ противъ Христіанъ, дѣйствуетъ не какъ преемникъ апостоловъ. Да будетъ намъ позволено сказать, при всемъ уваженіи къ апостольскому чину: папа и его совѣтники не знаютъ, что̀ дѣлаютъ. Что̀ видѣли мы въ Камбрѐ? Опустѣніе церквей, угнетеніе бѣдныхъ, дикіе грабежи и опустошенія, убійства безъ разбора добрыхъ и злыхъ. Вотъ, что готовятъ и намъ. Развѣ это апостольскія дѣла? Неслыханная вещь! папа обѣщаетъ прощеніе грѣховъ, обѣщаетъ небесный Іерусалимъ тѣмъ, кто совершитъ злодѣянія! Напрасно ищемъ мы авторитета, чтобы оправдать войну, объявленную во имя религіи мира. Христосъ проповѣдуетъ миръ, апостолы и ихъ преемники проповѣдуютъ тоже; встрѣтивъ грѣшника, они его обличаютъ, осуждаютъ, но ограничиваются этими духовными наказаніями, оставляя Богу заботу о мести..... Въ чемъ упрекаютъ насъ? продолжаетъ люттихское духовенство. Въ томъ, что мы остались вѣрны императору? Но папа забываетъ, что Христосъ и апостолы

предписываютъ уважать власти и повиноваться имъ. Напрасно думаютъ разрѣшить насъ отъ присяги; нельзя сдѣлать, чтобы клятвопреступленіе было дѣломъ похвальнымъ. Отлученіе царей отъ церкви и низложеніе ихъ — предпріятія новыя, противныя христіанскому преданію. Не то, чтобы князья не подлежали церковнымъ наказаніямъ; но такъ какъ отлученіе ихъ отъ церкви возмущаетъ миръ Христіанства, то церковь должна соблюдать величайшую умѣренность, когда нужно ниспосылать громы на свѣтскія главы христіанскаго общества. Никогда отлученіе князя отъ церкви не можетъ разрѣшить подданныхъ отъ клятвы вѣрности, ни дать церкви права воевать противъ царей. Будь императоръ еретикомъ, мы все же обязаны ему повиноваться, мы должны молиться за него, но мы не смѣемъ поднять на него оружіе. Никакой папа прежде Григорія не употреблялъ матеріальнаго меча противъ князей; Гильдебрандъ первый вздумалъ властвовать надъ царями. Ученіе его ложно, потому что оно противно постоянному преданію церкви. Мы предпочитаемъ слѣдовать примѣру святыхъ, нежели нововведеніямъ честолюбиваго первосвященника» [1]).

Люттихское духовенство очевидно повторяло доводы Вальтрама Наумбургскаго, доводы, которые въ то время были въ устахъ у всѣхъ приверженцевъ императорской партіи. Примѣромъ Христа и апостоловъ, отъ которыхъ происходила церковная власть, доказывали, что церковь не владѣетъ свѣтскимъ мечемъ. Нѣкоторые шли далѣе, отрицая у нея и право собственности. Вообще, императорская партія утверждала, что церкви, какъ духовному союзу, принадлежатъ только духовныя права; если же она хочетъ имѣть земли и княжескія права въ имперіи, она должна получать ихъ изъ рукъ императора. Право собственности установлено не Богомъ, а людьми; слѣдовательно, въ этомъ отношеніи инвеститура принадлежитъ князю. Развивая далѣе эту мысль, смѣлые умы XII-го вѣка, для исправленія церкви, хотѣли отнять у нея всякую собственность, ограничивая ее чисто духовнымъ служеніемъ. Съ такою проповѣдью выступилъ знаменитый Арнольдъ Брешіанскій. Онъ также, какъ Григорій VII-й, ратовалъ противъ развращенныхъ нравовъ и свѣтскаго направленія духовенства, но лѣкарствомъ отъ этого зла онъ полагалъ возвращеніе къ апостольской бѣдности и ограниченіе духовенства церковнымъ его при-

---

[1]) Mansi: sacr. Conc. XX. 987 и слѣд. Это посланіе перепечатано у Laurent, VI, стр. 358.

званіемъ. Къ этому онъ присоединялъ демократическія стремленія. Въ это время началось сильное движеніе городскихъ общинъ къ самоуправленію. Въ Ломбардіи, гдѣ проповѣдывалъ Арнольдъ, демократическія начала находили благодарную почву. Въ Римѣ они подкрѣплялись преданіемъ и юридическою фикціей о происхожденіи самой императорской власти отъ Римскаго народа. Первоначально, даже перенесеніе Имперіи съ Грековъ на Германцевъ считалось совершеннымъ по волѣ Римлянъ, и эта теорія постоянно находила многочисленныхъ послѣдователей. Такимъ образомъ, если приверженцы императоровъ производили власть ихъ непосредственно отъ Бога, сторонники папъ отъ апостольскаго престола, то демократы, опираясь на римское право, могли утверждать, что власть установляется народомъ.

Арнольдъ прибылъ въ Римъ; подъ его вліяніемъ у папъ отнята была свѣтская власть и возстановлены республиканскія формы. Римляне не хотѣли однако совершенно порвать съ могучими германскими императорами; но они желали императора, ими избраннаго и отъ нихъ зависимаго. Къ Конраду III-му и Фридриху Барбароссѣ писались письма, въ которыхъ они призывались въ Римъ, принять вѣнецъ не отъ духовныхъ лицъ, которыя ложно присвоили себѣ свѣтскую власть, и забывъ апостольскія преданія, захватили свѣтское имущество, а отъ римскаго сената и народа, отъ вѣчнаго города, назначеннаго самимъ Провидѣніемъ властвовать надъ землею. Подарокъ Константина Великаго папѣ Сильвестру объявлялся сказкою, которой никто уже не вѣритъ. Утверждалось, что власть проистекаетъ отъ народа, что безъ воли Римлянъ никогда не правили князья, и что никакіе законы не могутъ помѣшать сенату избрать новаго императора. Но эти демократическія ученія не могли находить сочувствія въ императорахъ. Сами Римляне, отлученные папою отъ церкви, отпали отъ Арнольда и возвратились къ папскому владычеству. Вскорѣ послѣ того, Фридрихъ Барбаросса, вступивъ въ Италію, выдалъ Арнольда на казнь римскому престолу.

Императоры крѣпко стояли за свои права, но они предпочитали призывать на помощь юристовъ, нежели демократическихъ проповѣдниковъ или своевольные города. У императоровъ была своя теорія двухъ мечей, которую они противопоставляли папской. Они утверждали, что оба меча вручаются непосредственно Богомъ, одинъ папѣ, другой императору. Эта теорія, которая встрѣчается уже въ отвѣтахъ Генриха IV-го Григорію VII-му, нашла себѣ выраженіе между прочимъ въ Саксонскомъ Зер-

цалѣ [1]). При Фридрихѣ Барбароссѣ, юристы Болонской школы стали приписывать императору власть или право собственности надъ всею землею (dominium mundi). Они отправлялись отъ тѣхъ же началъ, какъ и демократы: на императоровъ считалась перенесенною власть, пріобрѣтенная по волѣ Провидѣнія Римскимъ народомъ. Точно также и перенесеніе Имперіи съ Грековъ на Германцевъ юристы приписывали Римлянамъ, утверждая, что папа не могъ дать того, чего самъ не имѣлъ. Но изъ этихъ фикцій они не развивали демократическихъ ученій, а производили права императоровъ отъ законной преемственности престола, считая ихъ наслѣдниками древнихъ кесарей. Къ императору прилагалось изреченіе римскихъ юристовъ, что воля князя имѣетъ силу закона. Выработанная такимъ образомъ теорія императорской власти играетъ важную роль въ исторіи среднихъ вѣковъ. Мы подробнѣе разсмотримъ ее въ послѣдствіи, когда она развилась въ цѣлую философскую систему.

Наконецъ, въ XII-мъ вѣкѣ встрѣчаются богословы, которые, безпристрастно разбирая существо и значеніе обѣихъ властей, отстаивали права князей и старались положить предѣлъ честолюбивымъ притязаніямъ папъ. Сюда принадлежалъ монахъ Флёрійскаго монастыря Гуго, который, по поводу спора Генриха II-го съ Ѳомой Бекетомъ, написалъ трактатъ *О царской власти и святительскомъ чинѣ* [2]).

Также, какъ Вальтрамъ Наумбургскій, Гуго начинаетъ съ опроверженія писемъ Григорія VII-го, хотя онъ не называетъ прямо папы. «Знаю, говоритъ онъ, что нѣкоторые въ наше время утверждаютъ, будто царская власть имѣетъ свое начало не отъ Бога, а отъ людей, которые не вѣдая Бога, гордостью, разбоемъ, коварствомъ, убійствами, однимъ словомъ, почти всѣми злодѣяніями, по наущенію діавола, вздумали властвовать надъ себѣ равными. Сколь легкомысленно это мнѣніе, ясно изъ словъ апостола: *нѣсть бо власти, аще не отъ Бога*. Изъ этого очевидно, что царская власть Богомъ установлена на землѣ». Мірозданіе, продолжаетъ Гуго, вездѣ представляетъ примѣры единовластія. И небо и земля повинуются одному царю и господину. На землѣ человѣкъ поставленъ царемъ надъ всѣми тварями. Наконецъ, чтобы мы могли познать этотъ законъ въ самомъ устройствѣ нашего тѣла, всѣ члены подчинены головѣ. Но отъ единаго Бога рождается Сынъ, который властвуя

---

[1]) См. Eichhorn: Deutsche Staats -und Rechtsgeschichte. Изд. 5. т. II стр. 340 слѣд.

[2]) Hugonis Floriacensis tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate. Baluzius: Miscellanea т. IV, стр. 9 и слѣд.

вмѣстѣ съ Отцомъ, подчиняется Отцу. Точно также и на землѣ установлены двѣ главныя власти: царская и святительская. Царь носитъ подобіе Бога Отца Всемогущаго, епископъ же подобіе Христа, котораго царство на землѣ есть союзъ святыхъ душъ, ибо, пришедъ на землю, онъ сказалъ: *царство мое не отъ міра сего*. Поэтому царю должны быть подчинены всѣ епископы его царства, также какъ Сынъ подчиняется Отцу, не по природѣ, а для порядка (non natura, sed ordine), дабы совокупность царства приводилась къ одному началу.

Такимъ образомъ, Гуго Флёрійскій, также, какъ сторонники папъ, требуетъ единства въ человѣческомъ обществѣ, но это единство, по его мнѣнію, достигается подчиненіемъ всѣхъ единому царю. Приведенное имъ доказательство имѣетъ чисто богословскій характеръ; это даже болѣе подобіе, нежели разсужденіе. Но подъ этою формою скрывается пониманіе самаго существа дѣла. Государственная власть заимствуетъ свою силу не отъ какого либо нравственнаго или религіознаго ученія, а отъ самой природы человѣческаго общества, въ которомъ власть составляетъ первую и необходимѣйшую потребность. Общественное единство установляется властью. Слѣдовательно, въ религіозномъ смыслѣ, послѣдняя проистекаетъ прямо отъ Бога, творца природы, отъ котораго происходитъ всякая сила, а не отъ Христа, принесшаго на землю слово Евангелія, въ нравственное поученіе людямъ. А такъ какъ власть есть основный элементъ государства, такъ какъ она составляетъ верховную общественную силу, которой подчиняется все остальное, то въ человѣческомъ общежитіи, въ области гражданскихъ отношеній, церковная власть очевидно должна подчиняться князю. Этимъ только способомъ возможно сохраненіе общественнаго единства. Церкви принадлежитъ дѣйствіе словомъ, поученіе, а не власть съ принудительнымъ характеромъ.

Положивъ въ основаніе эти начала, Гуго Флёрійскій развиваетъ далѣе обязанности царя и святителя. Здѣсь мы опять видимъ то смѣшеніе разнородныхъ элементовъ, которое постоянно встрѣчается въ средніе вѣка. При распаденіи общества на двѣ половины, изъ которыхъ одна основывалась на частномъ правѣ, другая на началѣ нравственномъ, высшее значеніе естественно имѣло послѣднее. Собственно политическій элементъ потерялъ свою самостоятельность. Поэтому политическія цѣли постоянно приводятся писателями къ цѣлямъ нравственнымъ, что̀ и давало крѣпкую точку опоры притязаніямъ папъ. Это именно оказывается у Гуго Флёрійскаго. Обязанность царя, говоритъ онъ, исправлять ввѣренный ему

народъ отъ заблужденій и приводить его къ тропѣ правды. Богъ поставилъ его надъ людьми, чтобъ онъ страхомъ отвращалъ подданныхъ отъ зла и подчинялъ ихъ законамъ для благой жизни. Поэтому земное царство приноситъ пользу и небесному, ибо что̀ священникъ не можетъ сдѣлать словомъ и ученіемъ, то царская власть совершаетъ наказаніемъ. Народъ исправляется страхомъ царя, царь же можетъ быть отвращенъ отъ пути зла только страхомъ Бога и ада. Но онъ всегда долженъ помнить, что въ высшемъ чинѣ должно быть менѣе своеволія, а потому царь долженъ не угнетать народъ, а приносить ему пользу. Нерѣдко однако властитель дается подданнымъ за ихъ грѣхи, и наоборотъ, отъ грѣховъ царя ухудшается жизнь народа, и отъ заслуги подданныхъ исправляется жизнь князя. Добрый царь дается народу Богомъ милостивымъ, дурной Богомъ разгнѣваннымъ. Поэтому подданные должны терпѣливо сносить правленіе царей и князей, а не сопротивляться имъ своевольно. Всѣ имѣющіе власть должны быть уважаемы подчиненными, не ради своего лица, а для порядка и чина, который они получили отъ Бога. Этого требуетъ и апостолъ, который говоритъ: *властемъ предержащимъ да повинуйтеся*. Сопротивляющійся власти дѣйствуетъ не изъ усердія къ Богу, а слѣдуя собственной дерзости и надменности. Онъ возмущается противъ самого Бога.

Съ своей стороны, должность священника заключается въ томъ, что Христосъ вручилъ ему власть открывать и закрывать людямъ небеса. Поэтому передъ ними и цари и всѣ земные владыки преклоняютъ голову изъ любви къ Христу. Но священнику не дозволено дѣйствовать оружіемъ противъ царя, хотя чиномъ онъ выше послѣдняго, такъ какъ божественное выше мірскаго. Священникъ исправляетъ должность пастыря, который душу свою полагаетъ за овцы; онъ заступаетъ мѣсто Христа, который принесъ себя въ жертву за грѣхи людей. Поэтому святитель долженъ отвращать отъ народа гнѣвъ царскій. Святителю принадлежитъ и судъ надъ мірянами, но единственно въ преступленіяхъ, совершаемыхъ въ мѣстахъ, посвященныхъ Богу; остальные же проступки мірянъ подлежатъ его суду только на исповѣди. Что касается до духовныхъ лицъ, то они во всемъ подсудны епископу; когда же самъ епископъ преступаетъ законъ, то онъ судится не свѣтскимъ судомъ, а соборомъ. Наказаніе, которое можетъ наложить священникъ, состоитъ въ проклятіи или въ отлученіи отъ церкви. Оно должно быть уважаемо, также не ради лица, а изъ уваженія къ высшему судьѣ, котораго представляетъ свя-

щенникъ. Самъ царь не долженъ сноситься съ отлученными отъ церкви, чтобы не взять грѣха на свою душу.

Гуго Флёрійскій разбираетъ и отношенія обѣихъ властей. Вопросъ объ инвеституре, то есть объ установленіи церковной власти, онъ разрѣшаетъ согласно съ Каликстинскимъ конкордатомъ 1122-го года, раздѣляя то, что принадлежитъ той и другой области. Князь даетъ свое согласіе на выборъ святителя и вручаетъ ему инвеституру свѣтскихъ благъ, архіепископъ же возлагаетъ на него попеченіе о душахъ, что̀ выражается въ кольцѣ и посохѣ. Этимъ способомъ исполняется повелѣніе Христа: *воздадите убо Кесарева Кесареви, а Божія Богови.*

Но кромѣ того существуетъ и нравственное подчиненіе царя священнику. Хотя царь стоитъ на вершинѣ власти, однако онъ не изъятъ отъ церковной дисциплины и связанъ узами Христіанства. Но исправляемъ онъ долженъ быть не съ гордостью, а съ любовью и мудростью. Есть, говоритъ Гуго, между князьями и такіе, которые, по примѣру діавола, насиліемъ захватываютъ себѣ власть. Это не цари, а тираны, и епископы, ихъ посвящающіе, подвергаются анаѳемѣ. Точно также и цари, которые впадаютъ въ ересь, проклинаются церковью, чтобъ отъ нихъ не заразилось стадо. Но тотъ, кто отъ Бога долженъ слушать слово Божіе. Поэтому царь долженъ внимать увѣщаніямъ святителя и повиноваться ему, когда онъ внушаетъ благое. Если же онъ отвращается отъ благаго ученія, онъ возмущается не противъ епископа, а противъ самого Бога. А это опасно, ибо подобные цари наказываются Богомъ и несчастно кончаютъ свой вѣкъ. Нерѣдко и народъ, ему подчиненный, возстаетъ на него и посягаетъ на самую его жизнь.

Очевидно, что такое нравственное подчиненіе царя священнику, подчиненіе, которое признавалось самими защитниками свѣтской власти, оставляло значительный просторъ требованіямъ церкви и ея представителей. По средневѣковымъ понятіямъ, съ этимъ соединялись такія послѣдствія, которыя глубоко отзывались и въ гражданской области. Отлученіе отъ церкви было страшнымъ оружіемъ въ рукахъ папъ. Съ этой стороны, опираясь на нравственное значеніе церкви, они легко могли отстаивать свое преобладаніе. Здѣсь было мѣсто для новыхъ теорій и для новой борьбы.

2. ТЕОРІЯ НРАВСТВЕННАГО ЗАКОНА.

Папская теорія установленія власти очевидно была несостоятельна. Она противорѣчила и основнымъ началамъ Христіанства, признающаго происхожденіе власти непосредственно отъ Бога, и историческимъ фактамъ, которые доказывали существованіе свѣтской власти независимо отъ церковной, и наконецъ общему сознанію гражданскаго общества, упорно защищавшаго свою самостоятельность. Папы пытались внести единство въ общество, котораго сущность состояла въ раздвоеніи, и это невозможное единство они хотѣли установить посредствомъ начала вовсе къ тому неспособнаго, начала нравственнаго. Всѣ эти несообразности не могли однако заставить папъ совершенно отказаться отъ своихъ притязаній. Теорія двухъ мечей, несмотря на сильныя опроверженія, которыя она встрѣчала, повторяется и въ позднѣйшія времена, какъ богословами, такъ и самимъ римскимъ престоломъ. Но въ дѣйствительности папы принуждены были постоянно отступаться отъ своихъ требованій и признавать иныя начала. Каликстинскій конкордатъ, по которому инвеститура раздѣлялась между свѣтскою властью и духовною, былъ уже въ сущности признаніемъ самостоятельности гражданской области. На счетъ установленія императорской власти, хотя папы продолжали выставлять свою прежнюю теорію, однако они отказывались отъ нея, какъ скоро встрѣчали возраженія. Такъ Адріанъ IV-й написалъ Фридриху Барбароссѣ письмо, въ которомъ говорилось, что папа далъ ему императорскую корону, и когда эти слова возбудили на германскомъ сеймѣ сильный ропотъ, то папскій легатъ, въ послѣдствіи Александръ III-й, спросилъ: «отъ кого же онъ имѣетъ власть, если не отъ владыки папы?» Но негодованіе было такъ велико, что Адріанъ принужденъ былъ значительно смягчить свои выраженія, объяснивъ, что онъ хотѣлъ говорить только о *возложеніи* короны, а не о правѣ ею располагать.

Но если съ этой стороны притязанія папъ оказывались неосуществимыми, то была другая сторона церковной власти, которая могла доставить имъ гораздо сильнѣйшую опору и давала имъ возможность постоянно вступаться въ гражданскія дѣла. Это было начало нравственнаго закона. Церковь, по самому существу своему, являлась высшею его представительницею, а такъ какъ всѣ человѣческія дѣйствія имѣютъ нравственную сторону, такъ какъ нравственный законъ составляетъ существен-

ный элементъ самой государственной жизни, то папская власть, вооруженная этимъ началомъ, могла присвоить себѣ право вмѣшиваться во всѣ дѣла, судить и наказывать царей, не отрицая при этомъ независимости гражданской области.

Такова была точка зрѣнія, на которой стоялъ могущественнѣйшій изъ папъ, Иннокентій III-й. Онъ не отказывался впрочемъ и отъ права установлять князей; онъ старался даже всѣ государства привести въ ленное отношеніе къ папскому престолу. При малѣйшей возможности, онъ вступался въ рѣшеніе свѣтскихъ дѣлъ; но свои требованія онъ основывалъ главнымъ образомъ на правѣ нравственнаго суда, и на данной апостолу Петру власти связывать и разрѣшать. Это воззрѣніе онъ высказалъ по поводу вопроса о замѣщеніи императорскаго престола. Послѣ смерти Генриха VI-го Гогенштауфена имперскіе князья раздѣлились между двумя соискателями, Филиппомъ Швабскимъ и Оттономъ Саксонскимъ. Иннокентій поддерживалъ послѣдняго и хотѣлъ собственною властью возвести его въ императорскій санъ: «данною намъ властью въ лицѣ Св. Петра, писалъ онъ, мы признаемъ тебя королемъ и повелѣваемъ, чтобы отнынѣ тебѣ воздаваемы были честь и повиновеніе». Онъ писалъ и имперскимъ князьямъ, предписывая имъ повиноваться Оттону и разрѣшая ихъ отъ всякой другой присяги. Но князья энергически протестовали противъ этихъ притязаній. «Гдѣ читали вы, папа, и вы, кардиналы, писали они, чтобы ваши предшественники когда либо вмѣшивались въ избраніе римскаго императора? чтобы они были избирателями и судили о правомѣрности выбора? Отвѣчайте, если можете.... Спаситель, Богочеловѣкъ, раздѣлилъ обѣ власти и далъ имъ различное назначеніе: служащій Богу не долженъ вмѣшиваться въ житейскія дѣла, погруженный въ мірскія заботы не долженъ властвовать надъ божественнымъ». Иннокентій немедленно отступился отъ своего притязанія и далъ дѣлу иной оборотъ: онъ сталъ на почву нравственнаго закона. «Какъ мы не хотимъ, чтобы на нашъ судъ посягали другіе, отвѣчалъ онъ, такъ мы не желаемъ присвоивать себѣ права князей. Мы признаемъ, какъ и слѣдуетъ, право избирать короля для возведенія его въ послѣдствіи въ императорскій санъ, за князьями, которымъ оно принадлежитъ по закону и по старинному обычаю, особенно такъ какъ эта власть дана имъ самимъ апостольскимъ престоломъ, перенесшимъ Римскую Имперію съ Грековъ на Германцевъ въ лицѣ великаго Карла. Но съ другой стороны, князья должны признавать и признаютъ, какъ они сдѣлали въ нашемъ присут-

ствіи, что право и власть испытывать лице избраннаго въ короли, и имѣющаго быть возведеннымъ въ императоры, принадлежатъ намъ, которые его помазываемъ, посвящаемъ и коронуемъ. Ибо вообще, по правилу признается, что испытаніе лица принадлежитъ тому, кому присвоено возложеніе рукъ. Какъ! если бы князья, не только разноглася, но и въ полномъ единодушіи, избрали въ короли какого нибудь святотата или отлученнаго отъ церкви, тирана, безумнаго, еретика или язычника, мы были бы обязаны помазать его, посвятить и короновать? Это невозможно». Затѣмъ папа объявляетъ себя судьею присяги подданныхъ. «Что намъ принадлежитъ судъ о томъ, дозволена ли присяга или недозволена, а потому должна ли она быть соблюдаема или нѣтъ, въ этомъ не можетъ сомнѣваться ни единый человѣкъ, имѣющій здравый смыслъ» [1]).

Такимъ образомъ, обходя вопросъ объ установленіи власти, папа подступалъ къ нему съ другой стороны. Коронація и присяга, какъ обряды религіозные, давали ему возможность признавать или не признавать выборъ, считать обязательнымъ или необязательнымъ подчиненіе подданныхъ князю. Коронація, по средневѣковымъ понятіямъ, была не только церковнымъ освященіемъ существующей уже законной власти; она сообщала власть извѣстному лицу. Избранный князьями король только черезъ этотъ обрядъ становился императоромъ, а это естественно давало папѣ поводъ вмѣшиваться въ самое избраніе. Подводя подъ одну категорію вѣнчаніе царей и рукоположеніе святителей, Иннокентій приписывалъ римскому первосвященнику право отвергать неугодный ему выборъ, подъ предлогомъ нравственнаго недостоинства лица. Точно также и присяга въ средніе вѣка не считалась только освященіемъ существующей уже законной обязанности, но установляла самую обязанность, связывая совѣсть подданныхъ. Между тѣмъ, Католическая церковь всегда признавала за папами власть разрѣшать отъ присяги. Тѣ возраженія, которыя мы видѣли у Вальтрама Наумбургскаго, не могли поколебать установившагося обычая. Сторонники императоровъ утверждали, что клятвопреступленіе во всякомъ случаѣ грѣхъ; но если это грѣхъ, то святителямъ церкви принадлежитъ право разрѣшать отъ грѣха. Съ другой стороны, защитники папства указывали на то, что бываютъ случаи, гдѣ исполненіе клятвы ведетъ къ нарушенію самыхъ божественныхъ законовъ; слѣдовательно, необходима власть, имѣющая право разрѣшать отъ нея, а такова

[1]) Innocent. Regist. super. negot. Imperii, Epistol. 29, 32, 33, 61, 62.

власть папская. Такимъ образомъ, здѣсь являлся поводъ къ вмѣшательству церкви. Въ средѣ, гдѣ религіозные обряды имѣли существенное значеніе для самой гражданской области, папы могли съ значительнымъ успѣхомъ настаивать на своихъ требованіяхъ.

Отказываясь отъ назначенія императора собственною властью, Иннокентій III-й, какъ мы видѣли, дѣлалъ оговорку на счетъ перенесенія Имперіи. Дѣйствительно, въ этомъ случаѣ онъ могъ, ссылаясь на исторію, утверждать съ бо́льшимъ или меньшимъ вѣроятіемъ, что имперскіе князья получили свое право отъ папскаго престола. За папами оставалось такимъ образомъ по крайней мѣрѣ первоначальное установленіе власти. Но въ другихъ случаяхъ не было и этого предлога. Тамъ, гдѣ независимое происхожденіе свѣтской власти было яснѣе, папы еще менѣе могли стоять за прежнюю свою теорію. Иннокентій прямо признавалъ, что французскій король не имѣетъ надъ собою высшаго [1]). Однако и здѣсь папа приписывалъ себѣ право суда въ весьма значительномъ объемѣ. Въ письмѣ Иннокентія къ герцогу Монпельерскому мы находимъ доказательства, на которыхъ онъ основываетъ свои требованія; они почерпнуты изъ софистическаго толкованія Св. Писанія. «Не только въ Церковной Области, гдѣ намъ принадлежитъ верховная власть надъ мірскимъ, пишетъ онъ, но даже и въ другихъ странахъ, мы при случаѣ, въ нѣкоторыхъ дѣлахъ, имѣемъ свѣтскій судъ. Не то, чтобы мы хотѣли нанести ущербъ чужому праву или захватить власть, намъ не принадлежащую; мы знаемъ, что Христосъ въ Евангеліи сказалъ: *воздадите убо Кесарева Кесареви*; вслѣдствіе чего, когда его просили подѣлить имѣніе, онъ отвѣчалъ: *кто меня поставилъ судьею надъ вами?* Но въ книгѣ Второзаконія (XVII, 8—12) сказано: *Аще же не удоборѣшимо слово у тебе въ судѣ, между кровію и кровію, и между судомъ и судомъ, и между язвою и язвою* [2]), *словеса судныя въ градѣхъ твоихъ, и возставъ, взыдеши на мѣсто, еже изберетъ Господь Богъ твой призвать имя его тамо: И пріидеши къ жрецомъ Левитомъ, и къ судіи, иже будетъ въ тыя дни, и взыскавше возвѣстятъ тебѣ судъ. И сотвориши по словеси, еже возвѣстятъ тебѣ отъ мѣста, еже изберетъ*

---

[1]) См. письмо къ герцогу Монпельерскому; Innocent. III, lib. V, epist. 128. Оно напечатано и у Гольдаста, II, стр. 87.

[2]) Въ Славянскомъ переводѣ прибавлено: *и между прѣніемъ и прѣніемъ.*

Господь Богъ твой призывати имя его тамо, и да сохраниши зѣло творити вся, елика законоположатся тебѣ: По закону и по суду его же рекутъ тебѣ сотвориши, да не уклонишися отъ словесе, еже рекутъ тебѣ ни на десно, ни на лѣво. И человѣкъ, иже сотворитъ въ гордости, еже не послушати жреца, предстоящаго служити во имя Господа Бога твоего или судіи, иже въ тыя дни будетъ, да умретъ человѣкъ той, и да измеши злое отъ Израиля. Такъ какъ Второзаконіе, продолжаетъ папа, означаетъ второй законъ, то изъ этого ясно, что сказанное тамъ, должно быть соблюдаемо и въ Новомъ Завѣтѣ. Мѣсто, избранное Богомъ есть апостольскій престолъ, ибо Господь утвердилъ его на себѣ, какъ на краеугольномъ камнѣ.... Жрецы Левитскаго колѣна—наши братья, которые по Левитскому праву даны намъ въ помощники въ священномъ служеніи. Іерей же или судья, стоящій надъ ними, тотъ, кому Богъ сказалъ: *елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небесѣхъ*, и намѣстникъ его, іерей во вѣки, по чину Мельхиседека, установленный Богомъ судьею живыхъ и мертвыхъ. Здѣсь различаются три суда, говоритъ далѣе Иннокентій: первый между кровью и кровью, подъ которымъ разумѣется судъ уголовный свѣтскій, послѣдній между язвою и язвою, которымъ означается судъ уголовный церковный, средній же между судомъ и судомъ, который принадлежитъ обѣимъ властямъ, и церковной и свѣтской. Въ послѣднемъ случаѣ, если есть что либо неудоборѣшимое, надобно прибѣгать къ суду апостольскаго престола, и кто, гордясь, презираетъ его рѣшеніе, тотъ долженъ умереть, дабы искоренилось зло изъ Израиля; тотъ черезъ отлученіе отъ церкви, какъ мертвый, отсѣкается отъ общенія вѣрующихъ. Въ томъ же смыслѣ и Павелъ, объясняя Коринѳянамъ полноту духовной власти, говоритъ: *не вѣсте ли, яко ангеловъ судити имамы, а не точію житейскихъ?* (1 Коринѳ. VI, 3). Такимъ образомъ, заключаетъ папа, духовная власть исправляетъ должность власти свѣтской, иногда, въ нѣкоторыхъ дѣлахъ, сама собою, иногда же черезъ другихъ».

Прилагая эти начала къ своей дѣятельности, Иннокентій III-й считалъ себя въ правѣ вступаться даже въ чисто политическія дѣла, напримѣръ въ споры князей между собою. Такъ въ войнѣ между французскимъ королемъ и англійскимъ, онъ выступилъ посредникомъ и велѣлъ враждующимъ сторонамъ заключить миръ или по крайней мѣрѣ перемиріе. На

это французскій король и бароны отвѣчали, что онъ не имѣетъ права вступаться въ свѣтскія дѣла и вмѣшиваться въ отношенія господина къ вассалу. Тогда Иннокентій сослался на принадлежащее ему право судить грѣхи: «Господь сказалъ въ Евангеліи: *аще согрѣшитъ къ тебѣ братъ твой, иди и обличи его между тобою и тѣмъ единѣмъ.... Аще ли не послушаетъ, повѣждь церкви; аще же и церковь преслушаетъ, буди тебѣ яко язычникъ и мытарь* (Матѳ. XVIII, 15—17). Но король Англіи готовъ доказать, что король Франціи противъ него грѣшитъ; въ обличеніи своемъ онъ дѣйствовалъ по евангельскому закону; наконецъ, такъ какъ ничто не помогло, онъ повѣдалъ церкви. Какимъ же образомъ мы, которые высшею властью призваны къ управленію вселенской церкви, можемъ не слушать божественнаго повелѣнія и не дѣйствовать по предписанному правилу... Ибо мы думаемъ судить не *о лени*, а *о грѣхѣ* (non de feudo, sed de peccato). Надъ послѣднимъ, безъ сомнѣнія, намъ принадлежитъ судъ, который мы можемъ и должны исправлять въ отношеніи къ кому бы то ни было..... Мы опираемся не на человѣческое установленіе, а на божественный законъ, ибо власть наша не отъ людей, а отъ Бога... Что въ войнѣ заключается грѣхъ, это также несомнѣнно. Папѣ принадлежитъ право судить о всемъ, что касается до спасенія или осужденія душъ. Но не достойно ли вѣчнаго осужденія возбуждать раздоры, сражаться противъ вѣрующихъ, разрушать монастыри, грабить церковныя имущества, насиловать дѣвъ, посвященныхъ Богу, попирать бѣдныхъ и разорять богатыхъ, проливать человѣческую кровь и осквернять церкви? Если бы мы при этомъ молчали, насъ имѣли бы право назвать нѣмыми собаками, у насъ могли бы требовать отчета въ крови столькихъ тысячъ людей. Развѣ Богъ не сказалъ намъ устами пророка: *се поставихъ тя днесь надъ языки, да разрушиши и паки созиждеши?* а мы сидѣли бы сложа руки, когда дѣло идетъ о предупрежденіи преступленій! Когда церковь и ея служители въ опасности, неужели намъ запрещено воздвигаться, какъ стѣна, чтобъ оградить ихъ? Ни одинъ человѣкъ, имѣющій здравый смыслъ, не сомнѣвается въ томъ, что наша обязанность обличать всякаго Христіанина во всякомъ смертномъ грѣхѣ, и если онъ презираетъ увѣщаніе, принудить его церковнымъ наказаніемъ. Неужели одни цари отъ этого изъяты? Но въ Писаніи сказано: вы будете судить великихъ, какъ и малыхъ, не взирая на лица. Что же остается намъ дѣлать, когда ты не слушаешь церкви, какъ не поступать съ тобою, яко

съ язычникомъ и съ мытаремъ? Если надобно выбирать, мы предпочитаемъ не угодить тебѣ, нежели оскорбить Бога» [1]).

Такимъ образомъ, во имя нравственнаго закона, церковная власть становилась судьею почти всѣхъ человѣческихъ дѣйствій. По этой теоріи, гражданская область оставалась неприкосновенною; папа бралъ въ свое вѣдѣніе одни только духовныя дѣла. Онъ судилъ не о ленѣ, а о грѣхѣ. Но нравственный судъ, по понятіямъ того времени, не ограничивался предѣлами совѣсти; онъ имѣлъ и гражданскія послѣдствія. Не смотря на рѣзкое раздѣленіе союзовъ, гражданскаго и церковнаго, нравственное начало, какъ высшее, оказывало свое вліяніе на свѣтскую область, всякій разъ какъ къ гражданскому отношенію примѣшивалось нравственное. Такое смѣшеніе лежитъ отчасти въ самомъ существѣ человѣческихъ дѣйствій, въ которыхъ нерѣдко соединяются оба элемента. Но по понятіямъ новаго времени, вездѣ, гдѣ проявляется юридическое начало, тамъ дѣло принадлежитъ вѣдомству государства; по духу среднихъ вѣковъ, напротивъ, вездѣ, гдѣ есть нравственное дѣйствіе, хотя и въ смѣшеніи съ другими элементами, тамъ дѣло подлежитъ суду церкви. Причина этого различія заключается въ томъ, что средневѣковая церковь занимала въ обществѣ то мѣсто, которое въ новое время, также какъ и въ древности, принадлежитъ государству. Вслѣдствіе такого вліянія нравственнаго начала на юридическое, церковное наказаніе, отлученіе отъ церкви, получало гражданскія послѣдствія. Оно разрѣшало всѣ связи; оно дѣлало человѣка отверженникомъ общества. Никто не смѣлъ входить въ сношеніе съ тѣмъ, кто извергался изъ церковнаго союза, на комъ лежало церковное проклятіе. Этимъ духовнымъ оружіемъ смирялись цари. Духовенство прилагало его всякій разъ, какъ кто кто либо осмѣливался оказывать ему неповиновеніе. Въ послѣдствіи, злоупотребленія притупили силу этого оружія; но въ XIII-мъ вѣкѣ, въ средоточіи средневѣковой жизни, оно было почти всемогущимъ. Опираясь на такое, признанное всѣми, широкое приложеніе нравственныхъ началъ, Иннокентій III-й могъ говорить, что въ противоположность Ветхому Завѣту, Христосъ устроилъ власти такъ, что царство сдѣлалось іерейскимъ, а священство царственнымъ [2]). Онъ могъ, для характеристики двухъ властей, употреблять старинныя

---

[1]) Decret. Gregorii IX lib. II, tit. I, cap. 13. — Innocent. lib VI, epist. 163.

[2]) Ut sacerdotale sit regnum et sacerdotium sit regale. См. Gieseler, IV, стр. 108, примѣч. 5.

сравненія съ отношеніемъ души къ тѣлу или съ двумя небесными свѣтилами, изъ которыхъ меньшее заимствуетъ свой свѣтъ отъ бо́льшаго.

Возражать противъ этого ученія можно было только во имя свободы, отрицая у церкви всякую принудительную власть. Это и дѣлали въ то время еретики, Вальдійцы, которые въ XIII-мъ вѣкѣ явились первыми провозвѣстниками протестантскихъ началъ. Они отвергали самую церковную іерархію и стояли за свободное служеніе всякаго мірянина и за вольное толкованіе Св. Писанія всѣми Христіанами. Вмѣсто вселенскаго союза, управляемаго духовенствомъ, церковь, по ихъ ученію, должна была превратиться въ общину вѣрующихъ. Но еретики въ XIII-мъ вѣкѣ истреблялись огнемъ и мечемъ. Сама свѣтская власть считала себя обязанною употреблять принужденіе противъ отступниковъ отъ церковнаго единства, а черезъ это она становилась орудіемъ въ рукахъ церкви.

Теорія нравственнаго закона давала, слѣдовательно, папамъ самую твердую точку опоры. Но она не ограничилась этими предѣлами. Богословская наука того времени возвела нравственный законъ въ законъ міровой. Великіе учители XIII-го вѣка построили на немъ обширную философскую систему, которая дала папской власти новыя оружія и служила источникомъ для еще болѣе высокихъ требованій. Здѣсь мы вступаемъ въ область схоластики.

3. ѲОМА АКВИНСКІЙ И ЕГО ШКОЛА.

Философская мысль въ средніе вѣка не могла имѣть самостоятельнаго развитія; господство нравственно-религіознаго начала этого не позволяло. Всѣ высшіе вопросы, занимающіе человѣческій умъ, принадлежали къ области вѣры; независимое сужденіе не допускалось. Философія считалась служанкою религіи. При всемъ томъ, мысль не оставалась неподвижною. Передъ нею лежала великая задача, и для разрѣшенія ея она принуждена была прибѣгать къ самому тяжелому труду и къ самымъ утонченнымъ изворотамъ. Поставленная въ служебное отношеніе къ религіи, она старалась подчинить богословскимъ началамъ всю область человѣческаго знанія. Такова была цѣль схоластики, богословской науки среднихъ вѣковъ. Исходя отъ основныхъ положеній церкви, схоластики строили философскія системы, обнимавшія все мірозданіе. Но и здѣсь, какъ и вездѣ, неизбѣжно являлась противоположность началъ церковныхъ и свѣтскихъ. Св. Писаніе и творенія отцовъ церкви не содержатъ въ

себѣ руководства для всякаго познанія. Свѣтская наука имѣетъ свои собственныя начала и свои пути, независимые отъ богословія. Схоластикамъ приходилось искать этихъ началъ самостоятельною дѣятельностью мысли. Но въ средніе вѣка человѣческая мысль, выходя изъ варварскаго періода, не имѣла еще довольно крѣпости, чтобы двигаться безъ внѣшней опоры и собственными силами выработать содержаніе и методъ познанія. Подчиненная авторитету въ богословской сферѣ, она искала авторитетовъ и въ философской области. Таковыми были для нея древніе писатели, особенно Платонъ и Аристотель, учители новаго міра. Сочиненія ихъ служили неисчерпаемымъ источникомъ всякаго рода мыслей и доводовъ. Съ другой стороны, схоластики не могли однако слѣпо подчиняться этимъ авторитетамъ. Языческіе философы заключали въ себѣ слишкомъ много началъ, противорѣчившихъ Христіанству. Надобно было согласить различныя воззрѣнія, сдѣлать изъ нихъ нѣчто цѣльное, логически связанное. Это, конечно, не всегда удавалось. Схоластическія ученія часто носятъ на себѣ печать разнороднаго своего происхожденія. Но мысль изощрялась въ этихъ усиліяхъ и доходила даже до излишней утонченности. Сквозь сухую, нерѣдко безобразную форму, сквозь собраніе разнородныхъ понятій, проглядываетъ самостоятельность сужденія, пытающагося свести разнородное къ единству. Одна система возникала за другою; одинъ и тотъ же древній писатель, принятый за авторитетъ, служилъ матеріаломъ для совершенно различныхъ воззрѣній, ибо каждый черпалъ изъ него, что̀ хотѣлъ, и толковалъ его по своему. Въ первую эпоху развитія схоластики, съ конца XI-го вѣка и въ XII-мъ, главнымъ философскимъ авторитетомъ является Платонъ, во вторую эпоху, въ XIII-мъ столѣтіи, Аристотель, съ сочиненіями котораго познакомили Европу арабскіе переводчики и комментаторы.

Въ первый періодъ, схоластика представляетъ туже картину, какую мы видѣли въ политической области. Какъ тамъ кипитъ борьба между свѣтскою властью и духовною, такъ здѣсь происходятъ ожесточенныя пренія между номиналистами и реалистами. Споръ касался, повидимому, вопроса второстепеннаго: значенія такъ называемыхъ universalia, или общихъ названій, родовыхъ и видовыхъ. Реалисты утверждали, что виды и роды суть дѣйствительно существующія общія субстанціи, которыя проявляются въ отдѣльныхъ вещахъ; номиналисты, напротивъ, считали дѣйствительно существующими только отдѣльные предметы, въ видовыхъ же и родовыхъ названіяхъ видѣли одни термины, которые человѣческій

умъ употребляетъ для болѣе удобнаго обозрѣнія вещей. Но въ этомъ вопросѣ затрогивалась самая сущность средневѣковыхъ воззрѣній, именно: отношеніе мыслимой, духовной субстанціи къ матеріальной. Рѣшеніе его въ ту или другую сторону имѣло вліяніе на самую разработку религіозныхъ догматовъ, ибо отсюда черпались тѣ философскія понятія, которыя служили связью между знаніемъ и вѣрою. Такимъ образомъ, восходя отъ отдѣльныхъ предметовъ къ общей, родовой субстанціи, и болѣе и болѣе обобщая послѣднюю, реалисты доходили наконецъ до самаго общаго понятія, обнимающаго собою всѣ остальныя, до понятія о бытіи, какъ первоначальномъ источникѣ всего сущаго. Это и есть Богъ. Схоластики перваго періода опредѣляли Бога, какъ верховное бытіе. «Что̀ есть Богъ?» говоритъ Св. Бернардъ въ приведенной выше книгѣ о Размышленіи. «Тотъ, кто *есть*. Скажи все остальное, и ты ничего не прибавишь; если же не скажешь, то ничего не убавишь, ибо все содержится въ этомъ словѣ: есть. Что̀ есть Богъ? Тотъ, безъ кого нѣтъ ничего. Что̀ есть Богъ? начало всего. Что̀ есть Богъ? Тотъ, отъ кого, черезъ кого и въ комъ все существуетъ. Онъ единъ, не такъ какъ другія вещи и существа, но по премуществу единый. Онъ образуетъ Троицу, но у трехъ лицъ одна субстанція, одна природа» [1]). Доказательство бытія Бога схоластики перго періода черпали изъ самаго понятія о верховномъ бытіи, которое не можетъ не быть. Это такъ называемый онтологическій доводъ, развитый Ансельмомъ Кантербюрійскимъ, основателемъ этого направленія. Но понятно, что номинализмъ не допускалъ подобныхъ доказательствъ, ибо онъ не признавалъ общей субстанціи дѣйствительно существующею. Поэтому церковь вооружилась противъ номиналистовъ, усматривая въ ихъ ученіи ересь. Съ другой стороны однако, и реализмъ заключалъ въ себѣ опасность. Видя въ отдѣльныхъ предметахъ проявленіе общей субстанціи, онъ легко могъ впасть въ пантеизмъ. Бытіе существуетъ во всемъ; это общая сущность всѣхъ вещей. Исходя отъ этихъ понятій, можно было и Бога понимать, какъ общую субстанцію, присущую міру, а не отдѣльную отъ него. Послѣдовательное развитіе реализма само собою вело къ такому смѣшенію Творца съ твореніемъ. Разработывая вопросъ объ общихъ названіяхъ, и принимая отчасти въ соображеніе доводы номиналистовъ, позднѣйшіе реалисты пришли къ убѣжденію, что роды и виды, какъ общія субстанціи, существуютъ не отдѣльно отъ вещей, а въ са-

[1]) De Consideratione, Goldast, II, стр. 91.

михъ вещахъ (non ante rem, sed in re). Смѣлые умы, ухватившись за это начало, пошли далѣе и развили изъ нея системы чистаго пантеизма. Таковы были ереси Амальриха Бенскаго и Давида Динантскаго.

Учители Католической церкви испугались. Ереси были осуждены и вмѣстѣ съ ними вызвавшія ихъ ученія. Нѣкоторое время казалось, что самая схоластика должна исчезнуть. Многіе были убѣждены, что философія ведетъ только къ лжеученіямъ, и что поэтому не слѣдуетъ прилагать орудія разума къ священнымъ предметамъ. Но однажды возбужденная мысль не останавливается на полудорогѣ. Въ это время Европа черезъ Аравитянъ познакомилась съ Аристотелемъ, который прежде извѣстенъ былъ только въ отрывкахъ. Сильные умы принялись за разработку этой богатой сокровищницы мысли. Всѣ сочиненія великаго философа подверглись самому подробному и тщательному толкованію. Ученіе его было искусно связано съ церковными началами, и такимъ образомъ выработалось новое, систематическое воззрѣніе на міръ, воззрѣніе, въ которомъ богословіе соединялось съ философіею, и разумомъ освѣщались истины Христіанства. Таковы были системы Альберта Великаго и знаменитаго его ученика, Ѳомы Аквинскаго, ангельскаго учителя (doctor angelicus), какъ называли его въ средніе вѣка.

Въ этомъ новомъ ученіи категорія бытія или субстанціи, господствовавшая въ первую эпоху, была отброшена на второй планъ. Вмѣсто нея были приняты заимствованныя у Аристотеля категоріи матеріи и формы. Но у Аристотеля, съ точки зрѣнія идеализма, матерія и форма понимаются, какъ противоположныя проявленія единой, идеальной сущности, одна въ видѣ способности, другая въ видѣ дѣятельности. Схоластики XIII-го вѣка, напротивъ, придерживаясь абсолютнаго раздвоенія матеріальнаго міра и духовнаго, видѣли въ нихъ двѣ совершенно различныя субстанціи. Притомъ, матерія низводилась почти до ничтожества и лишалась всякой самостоятельности. Форма, говорили они, даетъ бытіе вещамъ; она сообщаетъ матеріи бытіе, имя и опредѣленіе. Матерія же не имѣетъ въ себѣ истиннаго бытія; она ничто иное, какъ начало формы. Сама по себѣ, она лишена всякой дѣятельности. Отъ формы происходятъ дѣйствующія въ ней причины или разумныя силы, которыя схоластики, заимствуя терминъ отъ Стоиковъ, черезъ посредство Августина, называли сѣменными понятіями вещей (rationes seminales rerum), а иногда также духомъ (spiritus). Форма, слѣдовательно, по этому ученію, составляетъ истинную сущность вещей. Это—мысль, которой источникъ самъ

Богъ, вѣчная форма или разумъ, всемірно дѣйствующій (intellectus universaliter agens). Изъ божественнаго разума, вѣчнымъ процессомъ, истекаютъ мыслимыя начала вещей, то есть отдѣльныя формы. Спросить, почему это такъ происходитъ, значитъ спросить, почему разумъ есть разумъ. Такимъ образомъ, Богъ, какъ верховный разумъ, является причиною всего сущаго. Поэтому доказательство бытія Божьяго должно черпаться не изъ онтологическаго довода, а изъ восхожденія отъ слѣдствія къ причинѣ. Это такъ называемый физико-теологическій доводъ. Первоначальная причина производитъ второстепенныя, отъ которыхъ въ свою очередь рождаются, какъ слѣдствія, новыя причины. Все сущее представляетъ такимъ образомъ непрерывную цѣпь причинъ и слѣдствій. Эта всеобщая связь вещей есть законъ, все устрояющій и все сдерживающій, вѣчный и неизмѣнный. Верховный законъ вселенной ничто иное, какъ самъ божественный разумъ, управляющій міромъ. Онъ располагаетъ всѣ вещи въ извѣстномъ порядкѣ, который представляетъ рядъ степеней, идущихъ сверху къ низу, отъ Бога, чистаго разума, къ духовному міру и наконецъ къ матеріальному.

Такова была система, развитая великими схоластиками XIII-го вѣка. Въ ней многое заимствовано у Аристотеля; но ученіе греческаго мыслителя принимаетъ здѣсь совершенно иной характеръ. У Аристотеля, форма есть самая внутренняя сущность вещей: развитіе происходитъ извнутри; здѣсь же является порядокъ установленный сверху и извнѣ наложенный законъ. У Аристотеля, Богъ есть конечная цѣль, неподвижная, къ которой все стремится; здѣсь, напротивъ, Богъ есть разумъ, вѣчно дѣйствующій, все производящій и управляющій міромъ, какъ внѣшній двигатель. Начало конечной цѣли не было впрочемъ устранено въ этой системѣ; напротивъ, оно вошло въ нее, какъ существенный элементъ; но и оно совершенно измѣнилось въ этомъ переходѣ. У Аристотеля, это опять цѣль внутренняя; здѣсь это цѣль внѣшняя. Конечная цѣль, по ученію Ѳомы Аквинскаго, есть основное начало дѣятельности разумнаго существа, ибо разумная дѣятельность состоитъ именно въ томъ, что въ ней имѣется въ виду цѣль. Поэтому Богъ творитъ вещи для извѣстныхъ цѣлей. Взаимное отношеніе трехъ высшихъ категорій ума, бытія, формы и конечной цѣли, опредѣляется у Ѳомы Аквинскаго слѣдующимъ образомъ: верховная цѣль каждой вещи есть совершенство или полнота бытія; поэтому добро или конечная цѣль тоже самое, что бытіе, но съ другой точки зрѣнія, именно, на сколько оно желательно; бытіе же ничто иное, какъ

дѣятельность (actus), а дѣятельность составляетъ существо разума. Такимъ образомъ, всѣ категоріи приводятся къ разуму и его дѣятельности, которая состоитъ въ произведеніи формъ, между тѣмъ какъ у Аристотеля высшею категоріею, все опредѣляющею, является конечная цѣль.

Ясно, что не смотря на видимое, покорное подражаніе Аристотелю, это ученіе гораздо ближе подходитъ въ стоическому и еще ближе къ Августину. Отъ Стоицизма оно существенно отличается господствующимъ повсюду раздвоеніемъ, характеристическою чертою всѣхъ средневѣковыхъ воззрѣній. Стоики, принимая за основное начало разумъ, все изъ себя производящій, впадали въ своего рода спиритуалистическій пантеизмъ; у схоластиковъ же, въ міросозданіи является раздвоеніе матеріальнаго міра и духовнаго, въ человѣкѣ противоположность царства природы и царства благодати. Это раздвоеніе мы увидимъ на каждомъ шагу. Однимъ словомъ, это — зданіе, искусственно составленное изъ разнородныхъ элементовъ. Но преобладающее въ немъ начало, также какъ у Стоиковъ, разумъ, изъ котораго истекаетъ законъ, или лучше, который самъ есть законъ вселенной. Отсюда ученіе о естественномъ законѣ, которое было особенно развито въ этой школѣ. Это — настоящая философія права среднихъ вѣковъ. Наиболѣе полное и систематическое ея изложеніе находится у Ѳомы Аквинскаго.

Богословская Сумма (Summa Theologica) Ѳомы Аквинскаго, капитальное его сочиненіе по всѣмъ отраслямъ знанія, содержитъ въ себѣ и ученіе его о правѣ и законѣ. Согласно съ общимъ направленіемъ схоластики, право выводится изъ нравственныхъ началъ. Поэтому основаніе всей теоріи заключается въ нравственномъ существѣ человѣка. Ученію о человѣкѣ посвящается вторая часть Богословской Суммы. Мы подвергнемъ ее подробному разбору, на сколько она относится къ нашему предмету.

Св. Ѳома начинаетъ съ изслѣдованія человѣческаго назначенія. Слѣдуя Аристотелю, онъ говоритъ, что первое начало всякой дѣятельности есть конечная цѣль. Поэтому въ ученіи о человѣкѣ прежде всего представляется вопросъ: свойственно ли человѣку дѣйствовать для извѣстной цѣли? Несомнѣнно, отвѣчаетъ св. Ѳома, ибо человѣкъ отличается отъ неразумныхъ существъ тѣмъ, что онъ хозяинъ своихъ дѣйствій, а такимъ онъ становится вслѣдствіе того, что онъ одаренъ разумомъ и волею, предметъ же воли есть конецъ или добро; слѣдовательно, человѣку свойственно дѣйствовать въ виду извѣстной цѣли. Впрочемъ, св.

Ѳома признаетъ, что всѣмъ вещамъ, даже и неразумнымъ, свойственно двигаться къ цѣли, ибо матерія сама собою неспособна дѣйствовать и переходить изъ возможности въ дѣйствительность; необходимо, чтобы она была движима какимъ нибудь разумнымъ двигателемъ, а всякій разумный двигатель прежде всего имѣетъ въ виду цѣль. Предметы матеріальнаго міра движутся божественною волею, которая устрояетъ ихъ въ виду цѣли; дѣйствія же человѣка направляются собственною его свободною волею [1]).

Но если понятіе о цѣли входитъ, какъ основный элементъ, въ человѣческую дѣятельность, то спрашивается далѣе: существуетъ ли какая нибудь конечная цѣль всей человѣческой жизни? Необходимо существуетъ, ибо въ движущихъ причинахъ невозможно идти въ безконечность: надобно остановиться на какой либо первой причинѣ; иначе уничтожается все дѣйствіе. А такъ какъ здѣсь движущая причина есть цѣль, то необходимо остановиться на послѣдней, конечной цѣли. Она можетъ быть только одна, ибо конечная цѣль всякаго предмета заключаетъ въ себѣ всю полноту его бытія или совершенство. Поэтому конечная цѣль человѣка должна удовлетворять всѣмъ его стремленіямъ, такъ, чтобы не оставалось ничего желать [2]).

Такая цѣль есть блаженство. Въ чемъ же оно заключается? Оно не можетъ состоять въ богатствѣ, въ почестяхъ, въ славѣ, въ тѣлесныхъ благахъ, даже не въ какомъ нибудь душевномъ благѣ, какъ предметѣ человѣческихъ желаній, ибо всякое сотворенное благо, преходящее и измѣнчивое, не заключаетъ въ себѣ совершенства и не въ состояніи удовлетворить человѣка [3]). Конечная цѣль можетъ пониматься двояко: какъ предметъ желанія и какъ обладаніе предметомъ. Въ первомъ смыслѣ, конечною цѣлью человѣка можетъ быть только добро несотворенное, то есть Богъ, во второмъ смыслѣ — добро сотворенное, заключающееся въ самомъ человѣкѣ. Блаженство состоитъ именно въ обладаніи желаннымъ предметомъ; это — извѣстная дѣятельность души, ибо въ дѣятельности заключается совершенство. Но какого рода дѣятельность? Блаженство очевидно не есть дѣятельность внѣшнихъ чувствъ, даже не дѣятельность воли, ибо воля состоитъ только въ стремленіи къ цѣли, а не въ обладаніи предметомъ. Слѣдовательно, это дѣятельность разума.

---

[1]) Prima Secundae, quaest. 1.

[2]) Тамъ же.

[3]) Prima Secundae, quaest. 2.

Разумъ раздѣляется на практическій и теоретическій. Блаженство не можетъ быть предметомъ практическаго разума, ибо съ одной стороны, высшая цѣль желаній—Богъ, не есть предметъ практическаго разума, а теоретическаго, съ другой стороны, практическій разумъ имѣетъ цѣль внѣ себя, а теоретическій въ себѣ самомъ, въ познаніи. Послѣдній представляетъ, слѣдовательно, завершеніе всей человѣческой дѣятельности, а потому въ немъ только и можетъ заключаться высшее блаженство человѣка. Но дѣятельность теоретическаго разума можетъ найти удовлетвореніе единственно въ познаніи первой причины всего сущаго, то есть Бога, а такое познаніе превышаетъ человѣческій разумъ. Слѣдовательно, совершенство человѣка или конечная цѣль всей его жизни состоитъ въ познаніи того, что выше человѣческаго разума [1]).

Можетъ ли однако человѣкъ достигнуть такого блаженства? Можетъ, ибо въ разумѣ его заключается понятіе о совершенномъ добрѣ, а воля его стремится къ достиженію онаго; природа же каждаго существа приноровлена къ конечной его цѣли. Человѣкъ способенъ и къ созерцанію Бога. Но въ настоящей жизни невозможно ни то, ни другое. Полное блаженство исключаетъ всякое зло и исполняетъ всякое желаніе, что̀ на землѣ немыслимо. Въ настоящей жизни невозможно и созерцаніе божественной сущности. Естественными человѣческими средствами, приспособленными къ земной жизни, можетъ быть достигнуто только несовершенное блаженство. Полное же познаніе Бога превышаетъ естество всякаго сотвореннаго существа, а потому можетъ быть достигнуто толѣко сверхъестественнымъ путемъ, особеннымъ дѣйствіемъ Бога, и въ будущей жизни. Главная движущая сила, направляющая человѣка къ этой конечной цѣли, есть божественная благодать. Со стороны же человѣка требуются 1) прямота воли, которая ничто иное, какъ должный порядокъ воли въ отношеніи къ цѣли; она требуется, какъ должное расположеніе матеріи къ воспринятію формы; 2) извѣстныя дѣйствія, которыя называются заслугами, ибо всякое благо достигается посредствомъ движенія и дѣйствія. Но во всякомъ случаѣ, собственной дѣятельности несовершенныхъ существъ недостаточно для достиженія совершеннаго блага; здѣсь необходима высшая сила [2]).

Въ этихъ мысляхъ св. Ѳомы многое заимствовано у Аристотеля, именно начало конечной цѣли и предпочтеніе теоретическаго разума практиче-

[1]) Pr. Sec. quaest. 3.
[2]) Pr. Sec. quaest. 5.

скому. Но здѣсь мы можемъ видѣть то различіе между обоими ученіями, на которое мы указывали выше. У древняго мыслителя, конечная цѣль человѣка есть исполненіе естественнаго его назначенія; она достигается самымъ развитіемъ его природы. Это—цѣль внутренняя, присущая предмету. У св. Ѳомы, напротивъ, согласно съ христіанскимъ ученіемъ, цѣль полагается внѣшняя, сверхъестественная, уходящая за предѣлы этого міра, недостижимая данными природою средствами. Это—цѣль, къ которой человѣкъ, по вѣчнымъ уставамъ, предназначается Богомъ, и къ которой онъ направляется Творцомъ. Свобода человѣка состоитъ здѣсь единственно въ покорности низпосланному Богомъ закону, въ награду за что онъ можетъ ожидать вѣчнаго блаженства на небѣ. Очевидно, что мысли Аристотеля служили только матеріаломъ для совершенно инаго зданія.

Однако заимствованныя у Аристотеля начала послужили къ тому, что св. Ѳома удѣлилъ нѣкоторое мѣсто и самодѣятельности человѣка. Онъ призналъ необходимость заслугъ для полученія вѣчнаго блаженства. Это было существенное отклоненіе отъ ученія Августина, который все приписывалъ одной благодати и отрицалъ всякое участіе человѣческой воли въ достиженіи небесной цѣли. Въ послѣдствіи, этотъ вопросъ сдѣлался предметомъ горячихъ споровъ между Католиками и Протестантами. Послѣдніе, какъ увидимъ ниже, отвергли ученіе св. Ѳомы и съ своей точки зрѣнія возвратились къ чистой теоріи Августина.

Требованіе прямоты воли и извѣстныхъ нравственныхъ дѣйствій для достиженія конечной цѣли человѣческой жизни приводитъ св. Ѳому къ разсмотрѣнію самаго существа воли. Собственно человѣческія дѣйствія, говоритъ онъ, тѣ, которыя добровольны, которыя истекаютъ изъ воли. Воля же опредѣляется, какъ разумное стремленіе (appetitus rationalis [1]). Однако воля не всегда движется разумомъ; могутъ быть разнообразные мотивы и различные двигатели. Этотъ вопросъ важенъ для опредѣленія свободы воли. Св. Ѳома исчисляетъ четыре двигателя: 1) разумъ, ибо воля движется въ виду цѣли, а цѣль представляется разумомъ; 2) чувственныя наклонности, которыя располагаютъ человѣка къ представленію извѣстной, желанной цѣли; 3) сама воля, которая иногда сама себя движетъ, ибо когда она хочетъ цѣли, то она хочетъ и того, что нужно для достиженія цѣли; 4) наконецъ, внѣшніе двигатели: съ одной стороны, объектъ возбуждающій желаніе и движеніе, съ другой сто-

[1]) Pr. Sec. quaest. 8.

роны, первоначальный двигатель, ибо всякое движеніе воли, входя въ общую связь причинъ и слѣдствій, само зависитъ отъ предшествующаго движенія, а въ безконечность идти невозможно. Но такъ какъ движенія воли свободны, то есть проистекаютъ изъ самаго ея естества, то первоначальнымъ двигателемъ можетъ быть здѣсь только причина самаго естества, то есть Богъ. Этимъ воля отличается отъ естественныхъ предметовъ. Въ послѣднихъ могутъ происходить движенія, и не проистекающія изъ ихъ естества, а насильственныя, гдѣ первоначальнымъ двигателемъ является какой нибудь внѣшній предметъ, напримѣръ, когда камень бросается къ верху. Въ волѣ же всѣ движенія исходятъ извнутри, слѣдовательно, первоначальною причиною движенія можетъ быть только причина самой воли, то есть Богъ [1]).

Такимъ образомъ, по теоріи св. Ѳомы, воля потому только свободна, что она движется къ цѣли не внѣшними предметами, а самимъ Богомъ. Сообразно съ своимъ ученіемъ о господствѣ въ мірѣ вѣчнаго закона и предуставленнаго Богомъ порядка, св. Ѳома естественно долженъ былъ подчинить и движенія воли общей связи причинъ и слѣдствій, восходящей къ первой причинѣ, къ Богу. Но этимъ, собственно говоря, уничтожается человѣческая свобода. Стоицизмъ, послѣдовательно развивая свои начала, дѣйствительно ее отрицалъ, признавая повсюду господство необходимости или рока. Св. Ѳома въ этомъ отношеніи не могъ уклониться отъ христіанскаго ученія; онъ находилъ здѣсь поддержку и въ авторитетѣ Аристотеля. Поэтому онъ старается спасти свободу, объясняя, что Богъ не движетъ волю необходимымъ образомъ, ибо онъ движетъ вещи сообразно съ ихъ природою, а природа воли состоитъ въ томъ, что она не опредѣляется къ одному какому либо дѣйствію, а относится безразлично ко многимъ [2]). Нельзя не сказать, что это объясненіе нисколько не разрѣшаетъ затрудненія. Спрашивается: чѣмъ же опредѣляется движеніе воли къ тому или другому предмету, и въ какомъ отношеніи находится эта второстепенная причина къ первоначальной? Когда мы понимаемъ все мірозданіе, какъ общую цѣпь причинъ и слѣдствій, идущую сверху до низу въ неизмѣнномъ порядкѣ, мы непремѣнно должны отъ каждой второстепенной причины восходить къ предшествующей и такъ далѣе къ первому двигателю, и тогда все представится намъ произведеніемъ необходимости. Для свободы здѣсь нѣтъ мѣста.

[1]) Pr. Sec. quaest. 9.
[2]) Pr. Sec. quaest. 10.

Св. Ѳома переходитъ затѣмъ къ различнымъ свойствамъ движеній воли. Существенное въ нихъ то, что они могутъ быть нравственны или безнравственны, то есть направляться къ добру или отклоняться отъ него. Но здѣсь возникаетъ вопросъ: какимъ образомъ возможны вообще безнравственныя дѣйствія? Воля всегда движется въ виду цѣли, то есть представляемаго добра; всякое бытіе, какъ предметъ желанія, есть добро; слѣдовательно, воля, повидимому, всегда стремится къ добру. Что же означаетъ въ ней зло? Такъ какъ добро и бытіе одно и тоже, отвѣчаетъ св. Ѳома, то очевидно, что вещь на столько хороша, на сколько въ ней есть бытія, и на столько дурна, на сколько въ ней есть недостатковъ и несовершенствъ. Зло имѣетъ слѣдовательно значеніе чисто отрицательное. Въ приложеніи къ волѣ, которая всегда движется въ виду цѣли, добро и зло зависятъ главнымъ образомъ отъ свойства самой цѣли и отъ расположенія дѣйствія въ отношеніи къ ней. Но внѣшнія движенія воли зависятъ отъ внутреннихъ; первыя относятся къ послѣднимъ, какъ матерія къ формѣ. Внѣшнія дѣйствія на столько нравственны, на сколько они добровольны. Слѣдовательно, весь вопросъ сводится къ тому, какова цѣль внутренняго движенія воли и какъ располагается воля къ ея достиженію? Цѣль или предметъ воли, ей соразмѣрный, единственно тотъ, который представляется ей разумомъ, ибо добро чувственное всегда частное и неполное; одинъ разумъ даетъ понятіе о добрѣ всеобщемъ и совершенномъ. Слѣдовательно, доброта воли зависитъ отъ покорности ея разуму. Разумъ есть правило и мѣрило воли. Но такъ какъ всякая второстепенная причина заимствуетъ свою силу отъ причины первоначальной, то и человѣческій разумъ получаетъ свое значеніе, какъ правило воли, отъ верховнаго, божественнаго разума, который, какъ правило и мѣрило движеній, есть вѣчный законъ. Поэтому доброта воли гораздо болѣе зависитъ отъ ея соразмѣрности съ вѣчнымъ закономъ, нежели съ человѣческимъ разумомъ [1]).

Такимъ образомъ, мы приходимъ къ понятію о законѣ. Онъ опредѣляется, какъ правило, которымъ измѣряется должный порядокъ въ виду цѣли. Соразмѣрность съ нимъ человѣческихъ дѣйствій называется *правдою* (rectitudo), несоразмѣрность *грѣхомъ* (peccatum). Законъ существуетъ во всемъ; въ предметахъ естественныхъ, это законъ самой природы, имѣющей наклонность къ цѣли; въ дѣйствіяхъ же воли низшее

---

[1]) Pr. Sec. quaest. 18, 19.

правило дается человѣческимъ разумомъ, высшее вѣчнымъ закономъ. На сколько дѣйствіе сообразно съ этими правилами, на столько оно добро и праведно, на сколько оно отъ нихъ отклоняется, на столько оно зло и грѣхъ [1]). Тоже прилагается и къ человѣческимъ страстямъ, которыя сами по себѣ ни праведны, ни грѣховны, но становятся таковыми по отношенію къ разуму и закону. На сколько онѣ подчиняются разуму, на столько онѣ хороши, на сколько онѣ отклоняются отъ должнаго порядка, на столько онѣ дурны [2]).

Ѳома Аквинскій развилъ цѣлую теорію страстей; но она не касается нашего предмета. Для ученія о правдѣ и законѣ гораздо важнѣе то, что онъ говоритъ о добродѣтели, какъ качествѣ, направляющемъ человѣка къ цѣли. Слѣдуя Аристотелю, св. Ѳома опредѣляетъ добродѣтель, какъ добрую привычку (habitus) души. Привычкою же называется расположеніе или порядокъ вещи въ отношеніи къ себѣ или другимъ. Такимъ образомъ, добродѣтель, также какъ и законъ, приводится къ понятію о порядкѣ. Это опредѣленіе добродѣтели вытекаетъ изъ того, что добродѣтель вообще есть совершенство какой либо способности, то есть наилучшее расположеніе способности къ достиженію цѣли. Въ естественныхъ предметахъ это совершенство установляется самою ихъ природою, которая направляетъ ихъ къ цѣли. Въ человѣческой же волѣ этого быть не можетъ, ибо воля не опредѣляется природою къ чему либо одному, а безразлична ко многому; поэтому здѣсь совершенство дается только привычкою. Изъ этого слѣдуетъ, что добродѣтель есть извѣстная привычка [3]).

Къ этимъ понятіямъ, заимствованнымъ у Аристотеля, св. Ѳома присоединяетъ опредѣленіе Августина, что добродѣтель есть доброе качество души, которое Богъ производитъ въ насъ безъ нашей воли (quam Deus in nos sine nobis operatur [4]). Это опять совершенное противорѣчіе съ ученіемъ греческаго философа. Св. Ѳома согласуетъ эти два разнородныя начала, раздѣляя, сообразно съ средневѣковой теоріею, человѣческія добродѣтели на естественныя и влитыя (virtutes infusae). Первыя пріобрѣтаются естественными силами человѣка и ведутъ его къ блаженству, соразмѣрному съ земнымъ его состояніемъ; вторыя сообщаются ему благодатью и ведутъ его къ блаженству, превышающему его природу. По-

---

[1]) Pr. Sec. quaest. 21.
[2]) Pr. Sec. quaest. 24.
[3]) Pr. Sec. quaest. 55.
[4]) Тамъ же.

слѣднія называются также богословскими добродѣтелями (virtutes theologicae), потому что онѣ устрояютъ человѣка для Бога, вливаются въ него однимъ Богомъ и открываются намъ изъ Св. Писанія. Естественныя добродѣтели раздѣляются на умственныя и нравственныя, ибо такъ какъ всѣ дѣйствія берутъ свое начало отъ двухъ способностей, отъ разума и воли, то добродѣтель можетъ состоять въ совершенствѣ того или другаго. Богословскія добродѣтели точно также совершенствуютъ разумъ и волю, но придавая имъ сверхъестественныя начала. Приложеніе разума къ тому, что ему непонятно, есть вѣра; стремленіе воли къ тому, что по природѣ для нея не желательно, есть надежда; наконецъ, соединеніе воли съ тѣмъ, что естественнымъ путемъ ей не сообщается, есть любовь. По порядку происхожденія, любовь послѣдняя изъ всѣхъ добродѣтелей, но въ порядкѣ совершенства она высшая изъ всѣхъ; она форма и источникъ остальныхъ [1]).

Аристотель опредѣлялъ добродѣтель, какъ средину между двумя крайностями. Ѳома Аквинскій разбираетъ и этотъ вопросъ, который имѣетъ значеніе для ученія о правдѣ. Онъ различаетъ средину разума (medium rationis) и средину вещи (medium rei). Первая состоитъ въ сообразности съ разумомъ, какъ съ мѣриломъ, на что̀ указываетъ Аристотель. Таково существо нравственной добродѣтели, ибо совершенство желательной способности состоитъ именно въ подчиненіи ея разуму. Превышеніе указанной разумомъ мѣры есть излишекъ, недостиженіе мѣры недостатокъ, средина же есть соотвѣтствіе мѣрилу. Но въ нѣкоторыхъ добродѣтеляхъ требуется и средина вещи, именно въ правдѣ, которая относится къ внѣшнимъ предметамъ и состоитъ въ воздаяніи каждому должнаго, ни болѣе, ни менѣе. Что же касается до богословскихъ добродѣтелей, то въ нихъ средины собственно нѣтъ, ибо здѣсь мѣрило — Богъ, который превосходитъ всѣ человѣческія способности. Поэтому въ приближеніи къ нему не можетъ быть избытка. Только случайно (per accidens), по отношенію къ нашимъ способностямъ, и здѣсь можно различать средину, ибо мы должны стремиться къ Богу сообразно съ нашимъ состояніемъ [2]).

За общимъ ученіемъ о добродѣтели слѣдуетъ у Св. Ѳомы ученіе о законѣ, ибо добродѣтель направляется къ своей цѣли закономъ и состоитъ въ подчиненіи закону. Здѣсь Св. Ѳома даетъ два опредѣленія закона, одно

---

[1]) Pr. Sec. quaest. 62.

[2]) Pr. Sec. quaest. 64.

предварительное, другое болѣе полное и подробное, вытекающее изъ разсмотрѣнія существа и главныхъ принадлежностей закона. Предварительное опредѣленіе слѣдующее: законъ есть извѣстное правило и мѣрило дѣйствій, которымъ кто либо побуждается къ дѣйствію или воздерживается отъ онаго. (Lex est quaedam regula et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur). Въ чемъ же состоитъ существо этого мѣрила? Въ каждомъ родѣ или разрядѣ вещей, говоритъ Аристотель, начало есть правило и мѣрило всѣхъ предметовъ, принадлежащихъ къ этому роду, напримѣръ въ числахъ единица. Въ дѣйствіяхъ первое начало есть разумъ; слѣдовательно, законъ есть нѣчто, принадлежащее къ разуму. Въ разумѣ же, въ приложеніи къ дѣйствіямъ, первое начало есть цѣль; для человѣка эта цѣль есть блаженство. Слѣдовательно, сущность закона состоитъ въ устроеніи порядка человѣческой жизни въ отношеніи къ блаженству. Далѣе, всякая часть устрояется въ виду цѣлаго, какъ несовершенное въ виду совершеннаго. Но человѣкъ есть членъ государства, составляющаго совершенный союзъ (communitatis perfectae); слѣдовательно, законъ долженъ главнымъ образомъ имѣть въ виду общественное благо. Къ послѣднему, какъ къ высшему началу, должны быть приведены всѣ частныя предписанія относительно отдѣльныхъ дѣйствій, ибо во всякомъ порядкѣ низшее устрояется въ виду высшаго. Такимъ образомъ, весь законъ долженъ имѣть въ виду общее благо. Св. Ѳома очевидно увлекается здѣсь Аристотелемъ; онъ приводитъ даже мнѣніе философа о государствѣ, какъ совершенномъ союзѣ людей, тогда какъ въ сущности это мнѣніе вовсе не клеится съ направленіемъ схоластики. Далѣе, относительно закона возникаетъ вопросъ: кому принадлежитъ его установленіе? Устроять въ виду цѣли, говоритъ Св. Ѳома, слѣдуетъ тому, кому принадлежитъ самая цѣль. Поэтому устроять людей въ виду блага цѣлаго общества должно или самое общество или тотъ, кто заступаетъ его мѣсто (est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem). Слѣдовательно, законодателемъ можетъ быть или цѣлое общество или то общественное лице, на которое возложено попеченіе объ общемъ благѣ. Наконецъ, существенное условіе закона состоитъ въ его обнародованіи, ибо всякое мѣрило получаетъ значеніе черезъ то, что оно прилагается къ измѣряемому, а въ человѣкѣ это приложеніе совершается посредствомъ обнародованія.

Изъ всѣхъ этихъ свойствъ Св. Ѳома выводитъ слѣдующее, полнѣйшее опредѣленіе закона: законъ есть извѣстное установленіе разума для

общаго блага, обнародованное тѣмъ, кто имѣетъ попеченіе объ обществѣ. (Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata [1]).

Затѣмъ Св. Ѳома переходитъ къ различнымъ видамъ закона. Согласно съ раздѣленіемъ добродѣтелей на естественныя и сообщаемыя благодатью, Св. Ѳома принимаетъ и двоякаго рода законъ: человѣческій и божественный. Но такъ какъ каждый изъ этихъ разрядовъ въ свою очередь раздѣляется на естественный и положительный, то отсюда проистекаютъ четыре вида закона: вѣчный, естественный, человѣческій и божественный. Вѣчный законъ есть самый божественный разумъ, управляющій міромъ. Вся вселенная образуетъ совершенное общество, управляемое верховнымъ разумомъ, а такъ какъ Богъ понимаетъ все подъ формою вѣчности, то это законъ вѣчный. Будучи правиломъ и мѣриломъ всего сущаго, онъ прилагается ко всѣмъ вещамъ, которыя поэтому всѣ ему причастны. Въ естественныхъ предметахъ, это пріобщеніе къ вѣчному закону проявляется въ законахъ природы, силою естественной наклонности направляющихъ каждую вещь къ ея цѣли; въ разумныхъ существахъ, отраженіе въ нихъ вѣчнаго закона называется закономъ естественнымъ, который истекаетъ изъ разума и заключаетъ въ себѣ нѣкоторыя общія практическія начала или аксіомы, не требующія доказательствъ. Изъ этихъ началъ практическій разумъ выводитъ частныя приложенія, которыя называются человѣческимъ или положительнымъ закономъ. Наконецъ, кромѣ естественнаго и человѣческаго закона, для направленія человѣческой жизни нуженъ еще божественный или откровенный законъ. Онъ необходимъ, 1) потому что человѣкъ устрояется въ виду цѣли, превосходящей естественныя его способности; 2) потому что по недостаточности человѣческаго сужденія, бываютъ различныя мнѣнія о томъ, что слѣдуетъ дѣлать, а изъ этого проистекаетъ разнообразіе законовъ, которое вызываетъ потребность въ высшемъ, несомнѣнномъ руководствѣ; 3) потому что человѣкъ не можетъ судить о внутреннихъ движеніяхъ души, которыя поэтому недоступны человѣческому закону, а между тѣмъ необходимы для совершенства добродѣтели; 4) наконецъ, потому что человѣческій законъ не можетъ искоренить всякое зло, такъ какъ онъ, по своему несовершенству, стараясь истребить зло, вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожилъ бы многое доброе; поэтому грѣхи, которые не запрещаются чело-

[1]) Pr. Sec. quaest. 90.

вѣческимъ закономъ, запрещаются божественнымъ [1]). Легко усмотрѣть, что во всемъ этомъ раздѣленіи законъ юридическій не отличается отъ нравственнаго.

Св. Ѳома подробно разсматриваетъ одинъ за другимъ отдѣльные виды закона. Менѣе всего можно сказать о законѣ вѣчномъ, скрытомъ въ глубинѣ божественнаго разума. На него можно только указать, какъ на источникъ всякаго закона. Во всякомъ дѣлателѣ, говоритъ Св. Ѳома, дѣйствію необходимо предшествуетъ разумъ того, что̀ онъ дѣлаетъ. Этотъ разумъ называется искусствомъ, образцомъ или идеею. Точно также и во всякомъ правителѣ, управленію предшествуетъ разумъ порядка, въ которомъ должны совершаться дѣйствія подчиненныхъ. Этотъ разумъ называется закономъ. Сообразно съ этими понятіями, разумъ божественной мудрости, на сколько ею создаются вещи, получаетъ значеніе искусства, образца или идеи; разумъ же божественной мудрости, все устрояющей и направляющей къ цѣли, получаетъ значеніе закона. Поэтому вѣчный законъ ничто иное, какъ разумъ божественной мудрости, направляющей всѣ дѣйствія и движенія вещей. Но когда нѣсколько двигателей устрояются въ извѣстномъ порядкѣ, тогда необходимо, чтобы второстепенные двигатели заимствовали свою силу отъ первоначальнаго. Поэтому и въ правителяхъ, разумъ управленія долженъ идти отъ высшаго правителя къ низшему. А такъ какъ законъ есть разумъ управленія, то всѣ низшіе законы должны проистекать отъ закона вѣчнаго [2]).

Отраженіе вѣчнаго закона въ человѣческомъ разумѣ есть законъ естественный. Онъ относится къ практическому разуму, какъ первоначальныя аксіомы ума относятся къ разуму теоретическому. Какъ въ познаніи первое понятіе есть бытіе, такъ первое практическое понятіе есть добро, ибо всякое дѣйствіе имѣетъ въ виду цѣль, которая и есть добро. Поэтому основное начало естественнаго закона то, что надобно дѣлать добро и избѣгать зла. Всѣ предписанія естественнаго закона коренятся въ этомъ. Слѣдовательно, къ естественному закону принадлежитъ все, что̀ практическій разумъ признаетъ за человѣческое добро. А такъ какъ естественное добро присуще самой природѣ человѣка, то разумъ считаетъ добромъ все то, къ чему человѣкъ имѣетъ естественную наклонность. Поэтому порядокъ предписаній естественнаго закона есть самый порядокъ естествен-

---

[1]) Pr. Sec. quaest. 91.
[2]) Pr. Sec. quaest. 93.

ныхъ наклонностей человѣка. Этотъ порядокъ, какъ и самый разумъ, идетъ отъ общаго къ частному. Прежде всего, сюда относится то, что̀ обще всѣмъ существамъ, именно стремленіе къ самосохраненію; затѣмъ то, что̀ обще всѣмъ животнымъ, какъ-то половыя отношенія и воспитаніе дѣтей; наконецъ то, что̀ собственно принадлежитъ разумнымъ существамъ, познаніе Бога и общежитіе [1]).

Это приведеніе предписаній естественнаго закона къ порядку природныхъ наклонностей человѣка очевидно основано на заимствованномъ у Аристотеля началѣ внутренней, присущей вещамъ цѣли, которая движетъ ихъ къ добру. Но принявши это начало, чтобы найти какое нибудь содержаніе для естественнаго закона, Св. Ѳома немедленно видоизмѣняетъ его, сообразно съ собственнымъ направленіемъ, и становится на точку зрѣнія Стоиковъ. Естественная наклонность человѣка, какъ разумнаго существа, говоритъ онъ, состоитъ не въ томъ, чтобы повиноваться страстямъ, а въ томъ, чтобы дѣйствовать по указаніямъ разума. Поэтому къ естественному закону принадлежатъ всѣ дѣйствія человѣка, на сколько они разумны, или, что̀ тоже самое, на сколько они добродѣтельны. Въ отдѣльныхъ случаяхъ, разумъ можетъ даже считать полезнымъ для человѣческой жизни такія дѣйствія, къ которымъ у человѣка вовсе нѣтъ природной наклонности. Съ другой стороны, практическій разумъ въ своихъ выводахъ и приложеніяхъ далеко не даетъ такихъ несомнѣнныхъ истинъ, какъ разумъ теоретическій. Практическій разумъ имѣетъ дѣло съ случайнымъ; не смотря на достовѣрность общихъ началъ, въ частностяхъ могутъ быть отклоненія, какъ вслѣдствіе обстоятельствъ, такъ и вслѣдстіе невѣдѣнія, происходящаго отъ искаженнаго разума, отъ страстей и дурныхъ привычекъ. Поэтому въ естественномъ законѣ общія начала одни для всѣхъ, общіе выводы также неизмѣнны, но въ отдѣльныхъ случаяхъ законъ можетъ измѣняться [2]). Очевидно, что у Св. Ѳомы борются разнородныя направленія; очевидно также, что когда онъ старается привести содержаніе естественнаго закона къ предписаніямъ разума, онъ впадаетъ въ тавтологію, что̀ и заставляетъ его прибѣгать къ порядку естественныхъ наклонностей человѣка. Причина этихъ колебаній лежитъ отчасти въ самомъ существѣ дѣла. Естественный законъ, какъ общее предписаніе разума, законъ чисто формальный; содержаніе свое онъ не-

---

[1]) Pr. Sec. quaest. 94.

[2]) Тамъ же.

обходимо получаетъ извнѣ. Это начало, выясненное новѣйшею философіею, не могло быть понято Св. Ѳомою. Отсюда его недоумѣнія и противорѣчія.

Недостаточность естественныхъ наклонностей человѣка оказывается и въ томъ, что для совершенства добродѣтели однѣхъ наклонностей мало; нужна дисциплина. Отсюда необходимость человѣческаго или положительнаго закона. Есть люди склонные къ пороку, не внимающіе увѣщаніямъ. Надобно принуждать ихъ силою и страхомъ, чтобъ они воздержались отъ зла, не нарушали чужаго спокойствія, и наконецъ сами становились бы добродѣтельными, дѣлая въ послѣдствіи по привычкѣ то, что прежде дѣлали изъ страха. Такимъ образомъ, для спокойствія людей и для развитія въ нихъ добродѣтели необходимы человѣческіе законы [1]).

И здѣсь, какъ и во всемъ своемъ ученіи, Ѳома Аквинскій смѣшиваетъ юридическій законъ съ нравственнымъ. Цѣлью принудительнаго закона полагается развитіе всѣхъ добродѣтелей. Сообразно съ тѣми же началами, онъ совершенно подчиняетъ положительный законъ естественному. Только то постановленіе, говоритъ онъ, имѣетъ силу закона, которое само въ себѣ справедливо; справедливость же опредѣляется сообразностью съ правилами разума, то есть съ естественнымъ закономъ. Слѣдовательно, человѣческій законъ на столько законъ, на сколько онъ проистекаетъ изъ закона естественнаго; отклоненіе же отъ естественнаго закона не есть законъ, а искаженіе закона. Однако въ человѣческомъ законѣ есть элементъ, который зависитъ единственно отъ человѣческаго усмотрѣнія. Человѣческій законъ есть приложеніе закона естественнаго; но это приложеніе можетъ быть двоякаго рода: какъ выводъ слѣдствія изъ причины, и какъ частное опредѣленіе, привходящее къ общему началу, напримѣръ размѣръ наказанія. Первое получаетъ силу отъ естественнаго закона, второе единственно отъ человѣческаго [2]).

Это приводитъ Св. Ѳому къ разсмотрѣнію вопроса объ обязательной силѣ человѣческаго закона. Обязателенъ для совѣсти только тотъ законъ, который справедливъ; слѣдовательно, надобно знать, какіе законы должно считать справедливыми и какіе нѣтъ. Это зависитъ прежде всего отъ круга дѣйствія закона. Необходимо опредѣлить, что законъ можетъ предписывать; тогда мы будемъ знать, чему слѣдуетъ повиноваться. При

---

[1]) Pr. Sec. quaest. 95.

[2]) Тамъ же.

разрѣшеніи этого вопроса, первое, что нужно имѣть въ виду, опять начало цѣли. Всякое дѣло должно быть соразмѣрно съ своею цѣлью, а цѣль закона — общее благо. Поэтому законъ долженъ имѣть предметомъ не отдѣльныя лица, дѣйствія и времена, а только общее всѣмъ лицамъ, дѣйствіямъ и временамъ. Съ этой точки зрѣнія, законъ можетъ предписывать всѣ добродѣтели, ибо нѣтъ добродѣтели, которой дѣйствія не требовались бы или не устроялись въ виду общаго блага (non sint ordinabiles in bonum commune); но онъ не предписываетъ всѣхъ дѣйствій каждой добродѣтели, а единственно тѣ, которыя нужны для общаго блага. Съ другой стороны, законъ долженъ соображаться съ состояніемъ людей, ибо всякое мѣрило должно быть соразмѣрно съ измѣряемымъ. Несовершеннымъ существамъ невозможно дать тотъ же законъ, какъ совершеннымъ, а такъ какъ общество людей, для которыхъ издается законъ, большею частью состоитъ изъ несовершенныхъ, то законъ не можетъ воспрещать всѣ пороки; онъ запрещаетъ только важнѣйшіе, отъ которыхъ можетъ воздерживаться большинство людей. Къ этому присоединяется и то соображеніе, что хотя законъ имѣетъ въ виду дѣлать людей добродѣтельными, однако не вдругъ, а постепенно, по мѣрѣ возможности [1]).

Таковъ долженъ быть характеръ предписаній человѣческаго закона. Отсюда можно судить, какіе законы слѣдуетъ считать справедливыми. Законы называются справедливыми 1) по цѣли, когда они имѣютъ въ виду общее благо; 2) по происхожденію, когда изданный законъ не превышаетъ власти издающаго; 3) по формѣ, когда въ виду общаго блага налагаются на подданныхъ тяжести уравнительныя. Несправедливость же закона можетъ быть двоякая: 1) вслѣдствіе противорѣчія съ человѣческимъ благомъ, когда законъ издается для частной пользы законодателя, или превышаетъ данную ему власть, или наконецъ налагаетъ на подданныхъ неуравнительныя тяжести; 2) вслѣдствіе противорѣчія съ божественными установленіями. Законы перваго рода надобно считать болѣе насиліемъ, нежели законами; они не обязательны для подданныхъ; но послѣднимъ не воспрещается исполнять ихъ для избѣжанія соблазна, что̀ заставляетъ иногда человѣка отступаться отъ своего права. Законы же втораго рода вовсе не слѣдуетъ исполнять, ибо Богу надобно повиноваться болѣе, нежели человѣку. Отправляясь отъ этихъ началъ, Св. Ѳома

---

[1]) Pr. Sec. quaest. 96.

толкуетъ текстъ апостола Павла: *нѣтъ бо власти, аще не отъ Бога; тѣмъ же убо противляяйся власти Божію повелѣнію противляется.* Здѣсь, говоритъ Св. Ѳома, надобно разумѣть: *во всемъ, что принадлежитъ къ порядку власти* (in his, quae ad potestatis ordinem pertinent). Но установленный Богомъ порядокъ власти не простирается на предписанія, противныя Божьимъ повелѣніямъ; въ немъ не заключается и право налагать на подданныхъ несправедливыя тяжести. Потому, въ этихъ случаяхъ, нѣтъ обязанности повиноваться закону, если можно сопротивляться безъ соблазна или безъ значительнаго вреда для себя и для другихъ.

Ограничивая такимъ образомъ обязательную силу положительнаго закона, поставляя ее въ зависимость отъ субъективнаго мнѣнія подчиненныхъ, Св. Ѳома съ другой стороны распространяетъ ее на всѣ лица безъ исключенія. Отъ закона не изъяты и праведные; объ нихъ говорится, что законъ имъ не положенъ, единственно въ томъ смыслѣ, что исполняя его добровольно, они не подлежатъ принужденію. Точно также князь или законодатель связанъ закономъ въ своей совѣсти, хотя онъ не подчиняется принудительной силѣ, такъ какъ послѣдняя исходитъ изъ него самого. Наконецъ, и духовныя лица, для которыхъ установленъ законъ Духа Святаго, освобождаются отъ низшаго, человѣческаго закона только когда послѣдній противорѣчитъ высшему; иначе они самимъ закономъ Святаго Духа подчиняются человѣческому закону, по словамъ апостола: *повинитеся убо всякому человѣчу созданію, Господа ради* (Петр. II, 13 [1]).

Наконецъ, четвертый видъ закона есть законъ божественный или откровенный. Онъ раздѣляется на ветхозавѣтный и новозавѣтный. Первый заключаетъ въ себѣ прежде всего предписанія нравственныя, которыхъ обязательная сила открывается изъ самаго разума, затѣмъ предписанія церемоніальныя и судебныя, заимствующія свою силу отъ положительныхъ опредѣленій откровеннаго закона. Изъ числа послѣднихъ, одни опредѣляютъ отношенія людей къ Богу, другія отношенія ихъ другъ къ другу. Новый же Завѣтъ данъ людямъ главнымъ образомъ для того, чтобы сообщить имъ благодать Святаго Духа. Для этого нужна вѣра, дѣйствующая посредствомъ любви; съ этою цѣлью установлены и таинства. Остальное предоставляется усмотрѣнію властей, свѣтскихъ и духовныхъ.

---

[1]) Pr. Sec. quaest. 96.

Таково ученіе Ѳомы Аквинскаго о законѣ. Въ связи съ нимъ находится и ученіе его о правѣ. Держась нравственнаго начала, онъ производитъ право изъ правды. Правда есть извѣстная добродѣтель. Особенность ея состоитъ въ томъ, что она устрояетъ человѣка въ отношеніи къ другимъ (ordinat hominem in his, quae sunt ad alterum), тогда какъ остальныя добродѣтели устрояютъ человѣка въ отношеніи къ себѣ самому. Послѣднія касаются внутреннихъ страстей; онѣ подчиняютъ страсти разуму, вслѣдствіе чего здѣсь средина, составляющая добродѣтель, есть средина разума. Напротивъ, правда касается воли и внѣшнихъ дѣйствій человѣка въ отношеніи къ другимъ; поэтому здѣсь средина состоитъ въ равенствѣ вещи или дѣйствія съ другими, ибо равенство есть средина между бо́льшимъ и меньшимъ. Поэтому средина правды есть средина вещи. Это уравненіе, въ отношеніи къ другимъ, состоитъ въ воздаяніи каждому того, что̀ ему принадлежитъ, ни больше, ни меньше. Этимъ оправдывается опредѣленіе римскихъ юристовъ: правда есть постоянная и непрерывная воля воздавать каждому свое (justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi [1]).

Право есть объектъ правды. Оно опредѣляется, какъ дѣйствіе, уравненное въ отношеніи къ другому, въ силу какого либо способа уравненія (Jus sive justum est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquod aequalitatis modum). Способъ же уравненія можетъ быть двоякій: по природѣ вещей или въ силу человѣческаго установленія. Отсюда раздѣленіе права на естественное и положительное. Третій видъ права, который обыкновенно принимался въ то время по примѣру римскихъ юристовъ, право народовъ (jus gentium), Св. Ѳома считаетъ только видомъ естественнаго права, на сколько послѣднее касается собственно человѣка, а не обще другимъ животнымъ. Раздѣляя такимъ образомъ право на естественное и положительное, Св. Ѳома и здѣсь, какъ въ ученіи о законѣ, утверждаетъ, что человѣческое установленіе можетъ сдѣлать правомъ только то, что̀ не противорѣчитъ праву естественному. Тоже раздѣленіе онъ прилагаетъ и къ божественному праву, установляемому божественнымъ закономъ [2]).

Слѣдуя Аристотелю въ ученіи о равенствѣ, какъ существѣ правды, Св. Ѳома принимаетъ и раздѣленіе правды на уравнивающую и распре-

---

[1]) Secunda Secundae, quaest. 57, art 1., quaest. 58, art. 1, 10, 11.

[2]) Sec. Sec. quaest. 57, art. 2.

дѣляющую. Но онъ выводитъ это раздѣленіе изъ самаго различія отношеній между людьми. Устроеніе человѣка въ отношеніи къ другимъ можетъ быть двоякое: въ отношеніи къ отдѣльнымъ лицамъ и въ отношеніи къ обществу людей. Въ первомъ случаѣ отдается каждому то, что̀ ему принадлежитъ. Это совершается посредствомъ ариѳметическаго равенства, которымъ уравнивается вещь съ вещью. Во второмъ случаѣ дается каждому столько, на сколько онъ имѣетъ участія въ цѣломъ. Здѣсь уравниваются вещи въ отношеніи къ неравнымъ лицамъ, а это совершается посредствомъ геометрической пропорціи. Въ первомъ случаѣ законъ правды есть воздаяніе равнаго за равное (contrapassum), въ послѣднемъ нѣтъ, ибо здѣсь установляется отношеніе вещи не къ другой вещи, а къ лицамъ [1]). Изъ этихъ двухъ видовъ правды, высшій — правда распредѣляющая, ибо всѣ люди, состоящіе въ обществѣ, являются членами цѣлаго, а членъ устрояется въ виду цѣлаго; слѣдовательно, и благо каждаго члена должно быть устроено въ виду пользы цѣлаго. Такимъ образомъ, всѣ добродѣтели, устрояющія человѣка въ отношеніи къ себѣ самому и къ другимъ, приводятся къ правдѣ распредѣляющей, какъ къ высшему мѣрилу, а такъ какъ устроеніе человѣка въ виду общаго блага принадлежитъ закону, то эта правда называется также *законною*, ибо она приводитъ человѣка въ согласіе съ закономъ. Поэтому законная правда властвуетъ надъ всѣми добродѣтелями, какъ общая причина, ихъ направляющая [2]). Сама по себѣ взятая, правда не заключаетъ въ себѣ матеріала всѣхъ добродѣтелей, ибо она опредѣляетъ только внѣшнія отношенія человѣка, не касаясь внутреннихъ движеній души. Но косвенно, какъ высшее, направляющее начало, правда относится ко всѣмъ частямъ души и ко всѣмъ добродѣтелямъ [3]). Изъ этого ясно, что общая или законная правда выше всѣхъ другихъ нравственныхъ добродѣтелей. Но и частная правда, устрояющая человѣка въ отношеніи къ отдѣльнымъ лицамъ, имѣетъ преимущество передъ другими добродѣтелями, 1) потому что субъектъ ея—воля, а субъектъ другихъ добродѣтелей—страсть; 2) потому что она имѣетъ въ виду благо не только самого дѣйствующаго лица, но и другихъ [4]).

---

[1]) Sec. Sec. quaest. 61, art. 1.
[2]) Sec. Sec. quaest. 58. art. 5.
[3]) Тамъ же, art. 8.
[4]) Тамъ же, art. 12.

Въ этомъ ученіи о правдѣ Св. Ѳома является чистымъ послѣдователемъ древняго идеализма. Но у него выступаютъ совершенно иныя начала, когда онъ говоритъ о добродѣтеляхъ, сопряженныхъ съ правдою. Сюда онъ относитъ религію, благочестіе и уваженіе (observantia). Послѣднее состоитъ въ воздаяніи должной почести и покорности Богу и людямъ. Къ уваженію принадлежитъ и повиновеніе (obedientia). Говоря о повиновеніи, Св. Ѳома, въ противорѣчіе съ сказаннымъ прежде, ставитъ его выше всѣхъ другихъ нравственныхъ добродѣтелей. Цѣль всѣхъ добродѣтелей, говоритъ онъ, презирать земное и прилѣпляться къ небесному, начало, замѣтимъ, весьма далекое отъ ученія Аристотеля. Посредствомъ богословскихъ добродѣтелей человѣкъ прилѣпляется къ небесному, посредствомъ нравственныхъ онъ оказываетъ презрѣніе земному; поэтому первыя выше послѣднихъ. Изъ нравственныхъ же добродѣтелей высшая та, которою оказывается презрѣніе высшему благу—душевному. Но въ душѣ высшее благо—воля, ибо черезъ нее человѣкъ достигаетъ другихъ благъ. Слѣдовательно, высшая нравственная добродѣтель состоитъ въ презрѣніи собственной воли и въ повиновеніи Богу [1]). Очевидно, что этотъ выводъ не согласуется съ ученіемъ о правдѣ.

Что человѣкъ долженъ повиноваться Богу, продолжаетъ Св. Ѳома, это несомнѣнно; но спрашивается: долженъ ли человѣкъ повиноваться человѣку? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ, Св. Ѳома приводитъ основное положеніе всего своего ученія. Оно состоитъ въ признаніи установленнаго Богомъ порядка, въ которомъ высшіе двигаютъ низшихъ. Какъ въ устроенномъ Творцомъ порядкѣ природы, говоритъ онъ, низшіе предметы подчиняются движенію, сообщаемому высшими, такъ и въ порядкѣ человѣческихъ отношеній, высшіе, въ силу данной Богомъ власти, двигаютъ низшихъ своею волею. Послѣдніе по этому самому, обязаны повиноваться повелѣніямъ первыхъ [2]).

Это приводитъ насъ къ ученію о происхожденіи власти отъ Бога. Св. Ѳома подробно излагаетъ свой взглядъ на этотъ предметъ въ Комментаріяхъ на сентенціи Петра Ломбарда, которыми дополняется ученіе Богословской Суммы. На вопросъ: всякая ли власть происходитъ отъ Бога? онъ отвѣчаетъ: Богъ—причина добра, а не зла; слѣдовательно, все, что̀ есть добраго во власти, то отъ Бога, все, что̀ въ ней дурнаго, то не происходитъ

---

[1]) Sec. Sec. quaest. 104, art. 3.

[2]) Тамъ же, art. 1.

отъ него. Но во всякой власти надобно различать три элемента: 1) ея начало или происхожденіе, 2) ея употребленіе, 3) ея форму или существо. Происхожденіе и употребленіе власти могутъ быть и хороши и дурны, но существо ея всегда хорошо, ибо оно состоитъ въ извѣстномъ порядкѣ управленія и подчиненія (in quodam ordine alterius tanquam regentis et alterius tanquam subjacentis), а все что̀ устроено въ порядкѣ, то отъ Бога, ибо оно тѣмъ самымъ есть добро (omne quod ordinatum est, est a Deo, quia ex hoc ipso bonum est). Слѣдовательно, по существу (simpliciter), всякая власть отъ Бога, но въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ (secundum quid) не всегда, ибо не отъ Бога несправедливое пріобрѣтеніе и злоупотребленіе власти. Незаконная или дурная власть не отъ Бога, развѣ въ силу дозволенія, въ наказаніе за грѣхи подданныхъ. Но злоупотребленіе права лишаетъ человѣка полученнаго благодѣянія; слѣдовательно, если пріобрѣтшій власть употребляетъ ее во зло, онъ заслуживаетъ, чтобы она была у него отнята. И то и другое происходитъ отъ Бога, и то, что князь пріобрѣлъ власть, и то, что онъ справедливо ея лишился [1]).

Этими началами опредѣляются границы повиновенія. Повиноваться властямъ слѣдуетъ на столько, на сколько онѣ отъ Бога. Онѣ могутъ быть не отъ Бога: 1) по неправильному пріобрѣтенію, 2) по злоупотребленію власти. Въ первомъ случаѣ, похититель власти не есть настоящій правитель, а потому, у кого есть сила, тотъ въ правѣ ему не повиноваться, развѣ неправильный владѣлецъ сдѣлается въ послѣдствіи законнымъ обладателемъ престола, либо черезъ согласіе подданныхъ, либо черезъ утвержденіе высшаго. Что касается до злоупотребленія власти, то оно можетъ быть двоякаго рода: 1) когда предписывается дѣйствіе, противное тѣй цѣли, для которой установлена власть, напримѣръ дѣйствіе грѣховное, противное добродѣтели, которую власть обязана соблюдать; 2) когда предписывается то, на что не простирается сила власти, напримѣръ когда требуется подать, которой подданные не обязаны платить. Въ первомъ случаѣ, подданные не только не должны повиноваться, но обязаны ослушаться; во второмъ же случаѣ они не обязаны повиноваться, но не обязаны и ослушаться [2]).

Въ Богословской Суммѣ вопросъ о повиновеніи властямъ разбирается еще подробнѣе. Здѣсь Св. Ѳома признаетъ, что подданные въ двухъ слу-

---

[1]) Comment. in sentent.. super distinct. XLIIII, quaest. 1, art. 2.

[2]) Тамъ же, quaest. II, art. 2.

чаяхъ могутъ не повиноваться властямъ: 1) когда повелѣвается то, что̀ противно повелѣнію Божьему, ибо Богъ высшій властитель; 2) когда повелѣвается то, на что не простирается власть правителя. Относительно послѣдняго пункта, Св. Ѳома ссылается на слова Сенеки, который говоритъ, что рабство не простирается на всего человѣка, лучшая часть котораго изъята отъ подчиненія: тѣло повинуется господину, а душа сама себѣ хозяинъ. Такимъ образомъ, во внутреннихъ движеніяхъ души, человѣкъ долженъ повиноваться не человѣку, а единственно Богу. Подчиненіе человѣку имѣетъ мѣсто только относительно тѣлесныхъ дѣйствій. Но и здѣсь необходимо сдѣлать ограниченіе: во всемъ, что̀ принадлежитъ къ самой природѣ тѣла, напримѣръ, что касается до поддержанія жизни или до дѣторожденія, надобно опять повиноваться не человѣку, а одному Богу, ибо по природѣ всѣ люди равны и ни одинъ не подчиненъ другому. Поэтому рабы не обязаны повиноваться господамъ и дѣти родителямъ въ заключеніи брака или въ сохраненіи дѣвственности и т. п. Но въ томъ, что касается порядка человѣческихъ дѣйствій или вещей, низшіе должны повиноваться высшимъ, какъ-то воины полководцу въ томъ, что касается войны, рабы господину въ томъ, что касается служебныхъ работъ, дѣти отцу въ томъ, что относится къ дисциплинѣ жизни и къ домашнимъ заботамъ, и т. д. Богу человѣкъ подчиненъ вполнѣ, высшимъ же не во всемъ, а только относительно нѣкоторыхъ опредѣленныхъ дѣлъ (quantum ad aliqua determinata), и здѣсь власть является посредникомъ между Богомъ и подданными. Относительно же другихъ дѣлъ, подданные подчиняются непосредственно Богу, отъ котораго получаютъ повелѣнія черезъ законъ естественный или откровенный [1]).

Съ этой точки зрѣнія, Св. Ѳома опровергаетъ возраженія тѣхъ, которые утверждали, что Христіане не обязаны повиноваться свѣтскимъ властямъ. Возраженія были слѣдующія: 1) Іисусъ Христосъ сказалъ по поводу уплаты подати: *свободни суть сынове* (Матѳ. XVII, 26); но Христіане сыны Божіи, слѣдовательно, они свободны отъ подчиненія свѣтской власти. 2) Христіане освобождены отъ ветхозавѣтнаго закона, тѣмъ болѣе отъ человѣческаго, который ниже ветхозавѣтнаго. 3) Разбойникамъ не слѣдуетъ повиноваться, а Бл. Августинъ говоритъ, что царства, въ которыхъ не господствуетъ правда, ничто иное, какъ великіе разбои. Противъ этихъ доводовъ Св. Ѳома приводитъ тексты Св. Писа-

[1]) Secunda Secundae, quaest. 104, art. 5.

нія, которыми предписывается повиновеніе властямъ, и затѣмъ даетъ слѣдующее заключеніе: вѣра Христова — начало и источникъ правды; слѣдовательно, порядокъ правды ею не уничтожается, а подтверждается; порядокъ же правды требуетъ, чтобы низшіе повиновались высшимъ, ибо иначе не можетъ сохраниться устроеніе человѣческихъ дѣлъ. Затѣмъ опровергаются возраженія одно за другимъ. На первое Св. Ѳома отвѣчаетъ, что подчиненіе человѣка человѣку касается одного тѣла; душа же остается свободною. Какъ сыны Божіи, Христіане освобождаются духовно, отъ рабства грѣха, а не тѣлесно. Второе возраженіе устраняется тѣмъ, что Ветхій Завѣтъ былъ прообразованіемъ Новаго, слѣдовательно долженъ былъ прекратиться съ появленіемъ послѣдняго; къ человѣческому же закону это не относится. Наконецъ, на третье возраженіе Св. Ѳома отвѣчаетъ: свѣтскимъ князьямъ слѣдуетъ повиноваться на столько, на сколько требуетъ порядокъ правды; если же они держатъ власть, неправильно присвоенную, или предписываютъ неправедное, то подданные не обязаны повиноваться, развѣ случайно, для избѣжанія соблазна или опасности [1]).

Св. Ѳома допускаетъ даже подчиненіе Христіанъ князьямъ невѣрнымъ. Не слѣдуетъ, говоритъ онъ, вновь установлять подобное подчиненіе, ибо это было бы опасно для вѣрующихъ; но когда власть уже существуетъ, оно должно оставаться въ силѣ, ибо власть учреждается правомъ человѣческимъ (dominium vel praelatio introducta sunt ex jure humano). Божественный же законъ, установляющій различіе между вѣрующими и невѣрующими, не уничтожаетъ закона человѣческаго, истекающаго изъ естественнаго разума.

Повидимому, этимъ положеніемъ признается полная самостоятельность человѣческаго права; но тутъ же дѣлается существенная оговорка, которою вводится совершенно иное начало. Церковь, продолжаетъ Св. Ѳома, можетъ однако справедливо отнять правленіе у невѣрныхъ князей, ибо послѣдніе заслуживаютъ лишенія власти. Это совершенно предоставлено усмотрѣнію церкви, которая можетъ прилагать свое право всякій разъ, какъ находитъ это нужнымъ. Только для избѣжанія соблазна она не пользуется имъ относительно князей, которые въ свѣтскомъ порядкѣ не подчинены ей или ея членамъ [2]).

---

[1]) Sec. Sec. quaest. 104, art. 6.

[2]) Sec. Sec. quaest. 10, art. 10.

Наконецъ, ко всему предъидущему надобно присоединить ученіе Св. Ѳомы о возмущеніи. Вопросъ ставится такимъ образомъ: есть ли возмущеніе смертный грѣхъ? Возмущеніе, отвѣчаетъ Св. Ѳома, противополагается единству народа, живущаго въ государствѣ; но народомъ, по опредѣленію Цицерона, которое приводитъ и Августинъ, называется не всякая толпа, а собраніе людей, связанное согласіемъ права и общеніемъ пользы; слѣдовательно, единство, которому противополагается возмущеніе, есть единство права и общей пользы, а потому возмущеніе есть смертный грѣхъ. Но съ другой стороны, на томъ же самомъ основаніи, возстаніе въ защиту общей пользы не должно называться возмущеніемъ и считаться грѣхомъ. Съ этой точки зрѣнія, несправедливо возраженіе тѣхъ, которые оправдываютъ возмущеніе, ссылаясь на то, что похвально избавленіе народа отъ тираніи. Тираническое правленіе само по себѣ неправедно, ибо оно установляется не для общей пользы, а для частной; поэтому ниспроверженіе подобнаго правленія не имѣетъ значенія возмущенія, развѣ оно совершается такъ безпорядочно (inordinate), что народъ болѣе терпитъ отъ возстанія, нежели отъ тираніи. Въ тираническомъ правленіи возмутитель скорѣе самъ тиранъ, который поддерживаетъ раздоры въ народѣ, чтобы властвовать безопаснѣе [1]). Св. Ѳома допускаетъ даже тираноубійство. По поводу возраженія, что Цицеронъ хвалитъ убійцъ Юлія Цезаря, онъ говоритъ: это относится къ тому случаю, когда кто насильно захватилъ власть и нѣтъ прибѣжища къ высшему; тогда тотъ, кто для освобожденія отечества убиваетъ тирана, получаетъ похвалу и награду [2]).

Изъ всего этого очевидно, что по ученію Ѳомы Аквинскаго начало власти ставится въ полную зависимость отъ начала закона. Власть существуетъ единственно для охраненія законнаго порядка; она проистекаетъ отъ Бога на столько, на сколько въ ней выражается этотъ порядокъ. Мы видѣли уже у Златоуста зародышь ученія, что отъ Бога происходитъ только существо власти, а не та или другая ея форма и не принадлежность ея тому или другому лицу. У Ѳомы Аквинскаго мы встрѣчаемъ дальнѣйшее развитіе этихъ началъ, которыхъ послѣдствія мы увидимъ ниже. Отъ Бога, по мнѣнію знаменитаго схоластика, проистекаетъ только общій порядокъ подчиненія и управленія, а не пріобрѣтеніе власти

---

[1]) Sec. Sec. quaest. 42, art. 2.

[2]) Comment. in Sentent. sup. distinct. 44, quaest II, art. 2.

тѣмъ или другимъ лицемъ, и не то или другое ея употребленіе. Все это человѣческое дѣло, которое можетъ быть праведно и неправедно. Поэтому подданные отнюдь не обязаны безусловнымъ повиновеніемъ властямъ. Повелѣнія правителей для нихъ обязательны на столько, на сколько этого требуетъ порядокъ правды. Но если мы спросимъ: кто же судья праведности предписаній? и не превратится ли общественный порядокъ въ чистую анархію, если каждому подданному дано будетъ право отказывать власти въ повиновеніи, когда онъ считаетъ извѣстное повелѣніе несогласнымъ съ общимъ благомъ? то на эти вопросы мы не найдемъ отвѣта. Св. Ѳома требуетъ только, чтобы возстаніе не приносило болѣе вреда, нежели пользы, ограниченіе весьма неопредѣленное. Понятно, какой просторъ подобное ученіе оставляло и свободѣ подданныхъ и вмѣшательству церковной власти. Мы увидимъ въ послѣдствіи, какимъ образомъ изъ этихъ началъ выводились чисто демократическія теоріи.

Самъ Ѳома Аквинскій былъ однако далекъ отъ пристрастія къ демократіи. Ограничивая княжескую власть предѣлами закона и правды, онъ естественно долженъ былъ предоставить и подданнымъ участіе въ правленіи; но онъ давалъ имъ политическія права въ весьма умѣренныхъ размѣрахъ, ибо для него главнымъ дѣломъ былъ все таки порядокъ подчиненія низшихъ высшимъ. Въ Богословской Суммѣ, по поводу ветхозавѣтныхъ учрежденій, онъ излагаетъ свой взглядъ на лучшее устройство государственной власти [1]). Въ этомъ вопросѣ, говоритъ онъ, надобно имѣть въ виду двѣ вещи: 1) чтобы всѣ имѣли какое либо участіе въ верховной власти, ибо этимъ сохраняется доля народа въ управленіи (pars populi), и притомъ всѣ такое правленіе любятъ и берегутъ, какъ говоритъ философъ въ Политикѣ; 2) наилучшую форму самой власти, ибо, хотя она можетъ принимать различные виды, какъ говоритъ Аристотель, однако одни изъ нихъ имѣютъ преимущество передъ другими. Наилучшій образъ правленія тотъ, гдѣ правитъ одинъ, согласно съ добродѣтелью; затѣмъ слѣдуетъ аристократія, гдѣ владычествуютъ немногіе, также движимые добродѣтелью. Принимая все это въ соображеніе, надобно сказать, что совершеннѣйшее устройство власти будетъ то, гдѣ на вершинѣ стоитъ единый монархъ, правящій на основаніи добродѣтели, а подъ нимъ нѣсколько вельможъ, также добродѣтельныхъ, и между тѣмъ эта власть принадлежитъ всѣмъ, либо потому что правители изби-

[1]) Prima Secundae, quaest. 105, art. 1.

раются изъ всѣхъ, либо потому что они избираются всѣми. Такое правленіе, смѣшанное изъ монархіи, аристократіи и демократіи, было именно установлено у Евреевъ закономъ Божьимъ. Моисей и его преемники властвовали, какъ монархи, старшины избирались по добродѣтели, наконецъ демократическое начало состояло въ томъ, что они брались изъ всего народа. Противъ этого можно возразить, что наилучшее правленіе — царство, ибо оно болѣе всѣхъ другихъ представляетъ собою управленіе міра единымъ Богомъ. Дѣйствительно, говоритъ Св. Ѳома, царство—наилучшее правленіе, когда оно не извращается; но вслѣдствіе великой власти, которая вручается царю, оно легко превращается въ тиранію. Только вполнѣ добродѣтельные люди способны выносить великое счастіе, а совершенная добродѣтель находится у немногихъ. Поэтому Богъ не далъ сначала царя Іудеямъ, а только судью; царя же онъ далъ имъ въ послѣдствіи, по просьбѣ народа, какъ бы негодуя на нихъ. И тутъ были установлены правила, какъ царь долженъ себя вести, чтобы не возгордиться властью.

Таково ученіе Св. Ѳомы о свѣтской власти. Какъ видно, онъ удѣляетъ въ ней значительную для среднихъ вѣковъ долю либеральнымъ началамъ. Будетъ ли онъ держаться того же направленія въ разборѣ отношеній свѣтской власти къ духовной? Къ сожалѣнію, въ главныхъ своихъ догматическихъ сочиненіяхъ, въ Богословской Суммѣ и въ Комментаріяхъ на Сентенціи онъ касается этого вопроса только косвенно. Постараемся однако собрать разсѣянныя его изреченія.

Мы видѣли, что онъ предоставляетъ князьямъ только власть надъ тѣлесными дѣйствіями подданныхъ, а управленіе душъ относитъ къ исключительному вѣдомству церкви. Но въ порядкѣ мірозданія тѣло подчиняется душѣ. Согласно съ этимъ, Св. Ѳома, отвѣчая на одно возраженіе, отрицающее вмѣшательство духовной власти въ свѣтскія дѣла, говоритъ: «гражданская власть подчиняется духовной, какъ тѣло душѣ. Поэтому нельзя считать неправильнымъ присвоеніемъ власти, когда духовное лице вступается въ тѣ свѣтскія дѣла, въ которыхъ гражданская власть ему подчиняется, или которыя предоставляются ему гражданскою властью (quantum ad ea, in quibus subditur ei secularis potestas vel quae ei seculari potestate relinquantur [1])». Въ этомъ изреченіи, какъ и въ вопросѣ о повиновеніи властямъ, установляется подчиненіе условное, отно-

[1]) Secunda Secundae, quaest. 60, art. 6.

сительно нѣкоторыхъ только дѣлъ. Свѣтской власти оставляется собственно ей принадлежащая область. Въ томъ же духѣ, Св. Ѳома говоритъ въ другомъ мѣстѣ: «такъ какъ духовная власть и свѣтская обѣ производятся отъ власти Божьей, то свѣтская власть на столько находится подъ духовною, на сколько она ей Богомъ подчинена, а именно въ томъ, что касается до спасенія души; вслѣдствіе чего, въ этихъ дѣлахъ слѣдуетъ скорѣе повиноваться церковной власти, нежели свѣтской. Въ томъ же, что касается до гражданскихъ благъ, надобно болѣе повиноваться свѣтской власти, нежели церковной, согласно съ изреченіемъ: *воздадите убо Кесарева Кесареви.* Развѣ случайно и та и другая соединяются въ лицѣ папы, который стоитъ на вершинѣ обѣихъ властей (qui utriusque potestatis apicem tenet [1])». Послѣдняя оговорка, какъ по смыслу рѣчи, такъ и по толкованію Беллармина и богослововъ школы Св. Ѳомы, означаетъ не власть папы надъ всѣмъ Христіанствомъ, а власть его въ Папской Области, гдѣ онъ является вмѣстѣ и свѣтскимъ государемъ.

Какія же дѣла принадлежатъ собственно къ вѣдомству церкви? Св. Ѳома не исчисляетъ ихъ, а указываетъ на нѣкоторыя. Прежде всего, онъ говоритъ о судѣ въ дѣлахъ вѣры, который естественно принадлежитъ церкви. Здѣсь, сообразно съ духомъ среднихъ вѣковъ, выводъ юридическихъ началъ изъ нравственнаго закона ведетъ къ тому, что нравственный судъ переходитъ въ юридическую область. Души вѣрующихъ изъемлются изъ вѣдомства гражданской власти, что̀ повидимому благопріятствуетъ свободѣ; но съ другой стороны, онѣ подчиняются власти церковной, а въ этихъ предѣлахъ свобода уже вовсе не допускается: все должно безусловно покоряться церковному закону. Поэтому Св. Ѳома стоитъ за наказаніе еретиковъ смертью. Повидимому, говоритъ онъ, еретиковъ слѣдуетъ терпѣть, ибо апостолъ Павелъ учитъ, что рабъ Божій долженъ быть тихъ во всемъ, учителенъ, незлобивъ, съ кротостью наказуя противныхъ (2 Тимоѳ. II, 24, 28). Еретикамъ должно быть предоставлено и время для раскаянія, что̀ невозможно если они казнятся смертью. Однако эти возраженія недостаточны. Для разрѣшенія вопроса надобно различить дѣйствія еретиковъ и дѣйствія самой церкви. Со стороны первыхъ, лжеученіе есть грѣхъ, за который они достойны не только отлученія отъ церкви, но и отсѣченія отъ міра посредствомъ смерти, ибо гораздо важнѣе извращеніе вѣры, дающей жизнь душѣ, нежели поддѣлка

[1]) Comment. in Sentent., in secund. sentent. distinct. 44, art. III.

монеты, доставляющей удобства тѣлу. Со стороны же церкви, при этомъ соблюдается и милосердіе, ибо она не прямо наказываетъ еретиковъ смертью, а сначала увѣщеваетъ ихъ, по предписанію апостоловъ; когда же нѣтъ болѣе надежды на обращеніе грѣшника, тогда она заботится о спасеніи другихъ, сперва отлучая лжеучителей отъ церкви, а потомъ выдавая ихъ свѣтской власти на смертную казнь. Ибо, какъ говоритъ Св. Іеронимъ, гнилое мясо должно быть отсѣчено отъ тѣла и зараженная овца отдѣлена отъ стада, чтобы все тѣло или все стадо не заразились болѣзнью [1]).

Церкви принадлежитъ судъ и надъ князьями отступниками. Она имѣетъ даже право лишить ихъ власти, ибо послѣдняя можетъ быть пагубна для вѣры. Поэтому, какъ скоро отступникъ отлучается отъ церкви, такъ подданные разрѣшаются отъ присяги и освобождаются отъ обязанности повиновенія. На возраженіе, что церковь въ первые вѣка не пользовалась этимъ правомъ, напримѣръ при Юліанѣ, Св. Ѳома отвѣчаетъ, что это не дѣлалось единственно потому, что церковь въ то время не была довольно сильна и не имѣла власти надъ князьями. При этомъ онъ ссылается на Григорія VII-го, который прямо приписываетъ папамъ это право [2]).

Таково отношеніе церкви къ князьямъ, исповѣдующимъ Христіанство. Надъ тѣми же, которые никогда не принимали вѣры, говоритъ Св. Ѳома, судъ не принадлежитъ церкви. Однако мы видѣли, что въ другомъ мѣстѣ онъ приписываетъ церкви право лишать власти и невѣрныхъ князей, утверждая, что она не дѣлаетъ этого единственно для избѣжанія соблазна. Современникъ Ѳомы Аквинскаго, Св. Бонавентура, разбирая вопросъ объ отношеніи свѣтской власти къ духовной, доказывалъ, что папа имѣетъ право низлагать князей по двумъ причинамъ: за беззаконіе князя и для нужды государства, то есть когда угнетенные подданные прибѣгаютъ къ защитѣ церкви [3]).

Мы приходимъ здѣсь опять къ теоріи нравственнаго закона, которую мы видѣли у Иннокентія III-го, теоріи, въ силу которой папѣ приписывается право судить свѣтскихъ князей за беззаконныя дѣйствія, а иногда и низлагать ихъ въ видѣ наказанія. Но въ ученіи Св. Ѳомы эти начала

---

[1]) Sec. Sec. quaest. 11, art. 3.

[2]) Sec. Sec. quaest. 12, art. 2.

[3]) De ecclesiastica hierarchia, pars II, cap. 1. Я заимствовалъ эту цитату у Laurent т. VI, стр. 51.

вытекаютъ уже изъ общей богословско-философской системы и получаютъ міровое значеніе. Установленный высшимъ закономъ порядокъ мірозданія требуетъ подчиненія низшихъ высшимъ, а высшая власть принадлежитъ церкви, которая повелѣваетъ свѣтскими князьями, какъ душа тѣломъ. Зародышъ этого ученія мы встрѣтили уже въ IV-мъ вѣкѣ; здѣсь оно получаетъ полное развитіе. Какъ воспользовались имъ папы и ихъ приверженцы, мы сейчасъ увидимъ. Если Ѳома Аквинскій въ Богословской Суммѣ держался еще предѣловъ умѣренности, то ученики его скоро вывели изъ этихъ началъ самыя крайнія послѣдствія.

Въ началѣ XIV-го столѣтія возгорѣлся споръ между Бонифаціемъ VIII-мъ и Филиппомъ Красивымъ, королемъ французскимъ. Бонифацій, какъ извѣстно, высказалъ въ этихъ преніяхъ самыя неумѣренныя притязанія. Между тѣмъ, все содержаніе знаменитой буллы: Unam Sanctam ничто иное, какъ повтореніе доводовъ, изложенныхъ однимъ изъ учениковъ Ѳомы Аквинскаго въ неизданномъ доселѣ сочиненіи *О церковной власти*. Этотъ ученикъ былъ Эгидій Римскій (Aegidius Romanus, Gilles de Rome), архіепископъ Буржскій, наставникъ Филиппа Красиваго. Онъ былъ авторомъ нѣсколькихъ политическихъ сочиненій, имѣющихъ право на вниманіе изслѣдователя. Одно изъ нихъ, трактатъ *О правленіи князей* (De regimine principum), писано въ руководство царственному воспитаннику. Здѣсь большею частью воспроизводится политическое ученіе Аристотеля, хотя и съ нѣкоторыми отступленіями, сообразными съ духомъ Христіанства и средневѣковаго общества. Такъ авторъ многими доводами доказываетъ преимущество наслѣдственной монархіи передъ другими образами правленія. Сочиненіе писано въ схоластической формѣ, но ясно и отчетливо. Оно любопытно, какъ указаніе на тѣ политическія мысли, которыя средневѣковые писатели вынесли изъ изученія древнихъ. Но самостоятельнаго въ немъ мало, и относительно главнаго вопроса, занимавшаго людей того времени, вопроса объ отношеніи государства къ церкви, оно не содержитъ въ себѣ ничего. Эгидію Римскому приписывается и другое сочиненіе: *Объ обѣихъ властяхъ* (De utraque potestate), напечатанное подъ его именемъ въ собраніи Гольдаста; но оно очевидно принадлежитъ не ему, ибо оно писано по поводу того же спора Бонифація VIII-го съ Филиппомъ Красивымъ въ пользу свѣтской власти, а въ этихъ преніяхъ Эгидій явно выступилъ на сторонѣ папы. Настоящій его образъ мыслей вполнѣ высказывается въ упомянутомъ выше сочиненіи *О церковной власти*

(De ecclesiastica potestate), которое хранится въ Парижской библіотекѣ и извѣстно только по отчетамъ и отрывкамъ [1]).

Также, какъ у Ѳомы Аквинскаго, основаніемъ аргументаціи Эгидія Римскаго въ этомъ трактатѣ служитъ отношеніе тѣла къ душѣ и матеріи къ формѣ. Къ этимъ началамъ возводится теорія двухъ мечей, которая получаетъ такимъ образомъ новый характеръ. Человѣческая природа, говоритъ Эгидій и повторяетъ Бонифацій VIII-й въ своей буллѣ, двоякая: тѣлесная и духовная. Каждая изъ этихъ частей требуетъ особой пищи. Сообразно съ этимъ и человѣческое общество, для своей защиты, должно имѣть двоякій мечъ, духовный и свѣтскій. Но какъ духъ долженъ властвовать надъ тѣломъ, такъ и духовный мечъ надъ свѣтскимъ. Оба меча находятся въ рукахъ папы; но одинъ, высшій, онъ оставляетъ у себя, другой же, низшій, онъ передаетъ свѣтскимъ князьямъ, ибо, по природѣ вещей, высшія причины должны имѣть въ подчиненіи причины второстепенныя, которыя служатъ имъ посредниками и орудіями для осуществленія цѣли. Апостолъ говоритъ: *нѣсть бо власти, аще не отъ Бога.* Но всякая власть должна быть устроена (ordinata); только устроенное въ порядкѣ происходитъ отъ Бога. Между тѣмъ, земныя власти были бы не устроены, если бы одинъ мечъ не приводился къ другому (non reduceretur ad alterum), и если бы одинъ не былъ подъ другимъ. По изреченію Св. Діонисія Ареопагита, божественный законъ, данный всѣмъ тварямъ, и порядокъ мірозданія требуютъ, чтобы не все прямо приводилось къ высшему, а чтобы низшее приводилось къ высшему черезъ среднее. Поэтому свѣтскій мечъ долженъ быть подведенъ подъ духовный и одинъ устроенъ подъ другимъ, какъ низшій подъ высшимъ.

Очевидно, что эти философскія основанія, въ силу которыхъ Эгидій требуетъ подчиненія свѣтской власти духовной, заимствованы прямо изъ ученія Ѳомы Аквинскаго о порядкѣ мірозданія. Въ доказательство же, что духовная власть дѣйствительно выше свѣтской, Эгидій приводитъ: 1) плату десятины; 2) благословеніе и посвященіе свѣтскихъ князей духовными лицами; ибо благословляющій выше благословляемаго; 3) установленіе властей папою, кромѣ тѣхъ, которыя возникаютъ изъ разбоя; 4) порядокъ вселенной, гдѣ тѣла управляются разумомъ. Изъ всего этого

[1]) См. статьи Charles Jourdain въ Journal de l'instruction publique 24-го и 28-го февраля 1858. Эти статьи перепечатаны отдѣльною брошюрою, подъ заглавіемъ: Un ouvrage inédit de Gilles de Rome.

выводится, что папа, будучи судьею души, которую онъ можетъ отлучить отъ церкви и лишить блаженства, тѣмъ самымъ становится судьею всего человѣка, въ которомъ владычествуетъ душа. Папа—тотъ духовный человѣкъ, о которомъ говоритъ Апостолъ (1 Коринѳ. II, 15): онъ судитъ всѣхъ, а самъ не имѣетъ судьи, кромѣ Бога.

Эти начала даютъ уже папѣ весьма широкую власть надъ всѣми человѣческими дѣлами. Но Эгидій на этомъ не останавливается. Онъ утверждаетъ, что не только всякая власть, но и всякая собственность получаетъ бытіе отъ церкви и можетъ существовать лишь подъ церковью и черезъ церковь (sub ecclesia et per ecclesiam). Въ доказательство берется отношеніе матеріи къ формѣ. Назначеніе матеріи—служить формѣ. Всѣ земныя вещи служатъ тѣлу, тѣло душѣ, а душа подчиняется папѣ. Слѣдовательно, вся задача свѣтской власти и все искусство управлять народами состоятъ въ томъ, чтобы располагать тѣлесную матерію для высшихъ распоряженій церкви. Свѣтская власть должна себя и всѣ свои органы и орудія, то есть администрацію, войско, имущество и законы, устроять въ виду повиновенія духовной власти. Этимъ только обладаніе тѣлесными предметами достигаетъ своего назначенія и получаетъ правомѣрное основаніе. Всякая же собственность, не освященная церковью и не подчиненная церкви, остается голымъ фактомъ; правомѣрнаго въ ней нѣтъ ничего. Человѣкъ, который хочетъ быть независимымъ, является возмутителемъ противъ Бога. Онъ становится рабомъ грѣха, а потому, лишаясь правды, лишается вмѣстѣ съ тѣмъ и всякихъ правъ. Только церковь, примиряя насъ съ Богомъ посредствомъ крещенія и таинствъ, и подводя насъ такимъ образомъ снова подъ владычество закона и правды, возвращаетъ намъ потерянныя права. Поэтому сынъ обязанъ своимъ наслѣдіемъ болѣе церкви, нежели отцу: послѣдній родилъ его по плоти, а церковь возродила духовно; но права, данныя возрожденіемъ, выше тѣхъ, которыя сообщаются рожденіемъ. Поэтому невѣрующіе не имѣютъ никакихъ правъ; они незаконные владѣльцы даровъ Провидѣнія.

Однако Эгидій старается разграничить права, принадлежащія церкви, и права свѣтскихъ князей и частныхъ собственниковъ. Назначеніе церкви, говоритъ онъ, спасеніе душъ. Поэтому она вступается всякій разъ, какъ есть опасность для душъ. Но сами по себѣ, матеріальныя блага служатъ тѣлу и только косвенно касаются души. Слѣдовательно, въ обыкновенномъ порядкѣ вещей, они подлежатъ управленію свѣтской

власти; церковь сохраняетъ здѣсь только высшій нравственный контроль. Когда же земныя блага грозятъ опасностью душамъ, тогда церкви принадлежитъ судъ, не только верховный и первоначальный, но непосредственный, и даже самое исполненіе. Точно также и верховное право собственности, принадлежащее церкви надъ всѣми вещами, не уничтожаетъ частной собственности князей и владѣльцевъ. Изъ перваго истекаютъ десятины, изъ второй мірскія выгоды владѣльцевъ. Этимъ исполняется предписаніе Христа: *воздадите убо Кесарева Кесареви.* Поэтому папа долженъ воздерживаться отъ неумѣреннаго вмѣшательства въ свѣтскія дѣла. Но сама по себѣ, церковь обладаетъ такою полнотою власти, что мощь ея не имѣетъ вѣса, числа и мѣры (in ecclesia est tanta potestatis plenitudo, quod ejus posse est sine pondere, numero et mensura).

Таковы были послѣдствія, выведенныя Эгидіемъ изъ ученія Ѳомы Аквинскаго. Эти выводы были преувеличены: начало законнаго порядка заключаетъ въ себѣ, какъ мы могли видѣть, не безусловное и безпредѣльное подчиненіе низшихъ высшимъ, а только подчиненіе законное, на сколько этого требуетъ общій порядокъ. Изъ этихъ основаній нельзя было вывести, что власть папы не имѣетъ вѣса, числа и мѣры; можно было, напротивъ, доказать совершенно иное, какъ и сдѣлалъ Ѳома Аквинскій въ вопросѣ о повиновеніи подданныхъ свѣтскимъ князьямъ. Самъ Эгидій признавалъ, что церковная власть должна вступаться единственно тамъ, гдѣ дѣло идетъ о спасеніи душъ. Вся ея задача ограничивается слѣдовательно охраненіемъ высшаго закона, установляющаго нравственный порядокъ въ обществѣ. Бо́льшаго нельзя было вывести изъ всей этой аргументаціи. Поэтому самъ Бонифацій, когда притязанія его встрѣтили сильный отпоръ, немедленно отступилъ на почву нравственнаго закона и въ этомъ смыслѣ истолковалъ свои слова. Въ рѣчи, которую онъ по этому поводу держалъ въ консисторіи, онъ сказалъ: «Петръ де-Флоттъ наклепалъ на насъ, будто мы писали королю Французовъ, что онъ долженъ свое царство признать полученнымъ отъ насъ. Мы имѣемъ сорокалѣтній опытъ въ правовѣдѣніи и знаемъ, что существуютъ двѣ власти, устроенныя Богомъ. Кто же можетъ подумать, чтобы въ головѣ нашей было такое невѣжество или такое безуміе? Мы утверждаемъ, что мы не хотѣли посягать на судъ короля. Но съ другой стороны, ни король, ни кто либо изъ вѣрныхъ не могутъ отрицать, что онъ подчиненъ намъ въ отношеніи грѣха (ratione peccati). Если мы превысили

свое право, мы готовы все исправить. Но если король не исправится, мы низложимъ его, какъ мальчика (sicut unum garcionem), хотя и съ печалью, также какъ наши предшественники низложили трехъ королей Франціи» [1]).

Это опять теорія Иннокентія III-го, теорія, которая, давая значительный просторъ папской власти, оставляла однако нѣкоторую самостоятельность свѣтскимъ князьямъ. Далѣе съ этой точки зрѣнія невозможно было идти. Но въ ученіи Ѳомы Аквинскаго было начало, которое способно было вывести папскія притязанія далеко за предѣлы охраненія нравственнаго закона. Богословы немедленно имъ воспользовались, чтобы возвысить требованія духовной власти до самыхъ крайнихъ границъ. Это было Аристотелево начало конечной цѣли. Различіе между этою системою и предъидущею заключается въ томъ, что нравственный законъ обнимаетъ одну только общую, хотя и высшую сторону человѣческой жизни, конечная же цѣль проникаетъ всю жизнь и сводитъ ее къ единству. Властвуя надъ цѣлью, папа тѣмъ самымъ становится властителемъ всего. Эта послѣдняя теорія, теорія конечной цѣли, нашла себѣ полнѣйшее выраженіе въ трактатѣ, который, также какъ и упомянутое выше сочиненіе Эгидія Римскаго, носитъ заглавіе: *О правленіи князей* (De regimine principum). Начало его приписывается самому Ѳомѣ Аквинскому, вторая же половина несомнѣнно принадлежитъ кому нибудь изъ его послѣдователей [2]).

Авторъ прямо начинаетъ съ основнаго начала. Во всемъ, что устрояется въ виду извѣстной цѣли, говоритъ онъ, необходимъ руководитель, направляющій предметъ къ предположенной цѣли. Такъ напримѣръ, въ кораблѣ нуженъ кормчій. Но человѣкъ имѣетъ извѣстную цѣль, къ которой направляется вся его жизнь, ибо онъ руководится разумомъ, а существо разума состоитъ въ томъ, чтобы дѣйствовать въ виду цѣли. Если бы человѣку свойственно было жить одному, онъ не нуждался бы въ иномъ руководителѣ, кромѣ себя самаго; онъ самъ себѣ былъ бы царь. Но ему свойственно жить въ обществѣ, болѣе, нежели другимъ животнымъ, ибо послѣднимъ природа дала пищу, одежду и средства защиты;

---

[1]) Dupuy: Histoire du différent de Boniface VIII et de Philippe le Bel. Preuves, стр. 77.

[2]) См. разборъ этого вопроса у Janet I, стр. 330, и Franck, стр. 53 и слѣд. Беллярминъ, который служитъ здѣсь важнымъ авторитетомъ, отвергалъ принадлежность этого трактата Св. Ѳомѣ.

человѣкъ же долженъ все это приготовлять себѣ самъ, а этого онъ не можетъ сдѣлать одинъ. Кромѣ того, у животныхъ есть инстинктъ, который указываетъ имъ все необходимое для жизни и остерегаетъ ихъ отъ того, что вредно; человѣкъ же принужденъ добывать себѣ эти свѣдѣнія познаніемъ, а познавать онъ можетъ только собща съ другими, отправляясь отъ общихъ началъ для пониманія частностей. Наконецъ, потребность общежитія яснѣе всего выражается въ томъ, что человѣкъ одаренъ словомъ, которое имѣетъ значеніе только въ обществѣ. Но если человѣку свойственно жить въ обществѣ, то необходима сила, управляющая собранными лицами и направляющая ихъ къ общей цѣли. Ибо частныя стремленія разъединяютъ людей, общія же соединяютъ ихъ. Слѣдовательно, кромѣ того, что̀ движетъ каждаго къ собственному благу, необходимо нѣчто, движущее всѣхъ къ общему благу. Такъ душа управляетъ тѣломъ, а въ душѣ различныя способности управляются разумомъ.

Но во всемъ, что устрояется для извѣстной цѣли, можно дѣйствовать правильно или неправильно: правильно, когда имѣется въ виду настоящая цѣль, неправильно, когда цѣль избирается ложная. Это мы видимъ и въ обществѣ. Цѣли здѣсь могутъ быть различны: иная цѣль общества свободныхъ людей, иная общества рабовъ. Свободенъ тотъ, кто живетъ самъ для себя, рабъ тотъ, кто существуетъ для другаго. Поэтому, если въ обществѣ свободныхъ людей правитель имѣетъ въ виду общее благо, это будетъ правленіе правильное; если же онъ ищетъ только личной своей пользы, правленіе будетъ искаженное, и такой правитель называется тираномъ. Такое же различіе существуетъ, когда правятъ немногіе или большинство гражданъ. Искаженное правленіе меньшинства называется олигархіею, большинства — демократіею. Правильные же образы правленія раздѣляются на монархію, аристократію и политію.

Все это взято у Аристотеля. Затѣмъ авторъ переходитъ къ вопросу о преимуществѣ того или другаго образа правленія, и здѣсь онъ является гораздо самостоятельнѣе. Что̀ полезнѣе, спрашиваетъ онъ: правленіе одного или многихъ? Это можно видѣть опять изъ цѣли общества. Правитель долженъ прежде всего заботиться о сохраненіи того, что̀ ему ввѣрено. Но сохраненіе (salus) и благо соединеннаго общества состоятъ въ сохраненіи его единства, что̀ называется миромъ. Ибо раздѣленное общество погибаетъ. Поэтому сохраненіе мира должно быть главною цѣлью правителя, и чѣмъ болѣе образъ правленія ведетъ къ этой цѣли, тѣмъ онъ лучше. Но очевидно, что единство скорѣе всего производится тѣмъ,

что едино въ самомъ себѣ. Слѣдовательно, лучше правленіе одного, нежели многихъ. Послѣдніе способны править только соединенными силами; слѣдовательно, правленіе ихъ тѣмъ лучше, чѣмъ болѣе оно приближается къ единодержавію. На преимущество монархіи указываетъ и сама природа, которая вездѣ установляетъ одно правящее начало: въ тѣлѣ сердце, въ душѣ разумъ; у пчелъ одинъ царь, и міромъ правитъ единый Богъ. Наконецъ, тоже доказываютъ и примѣры человѣческой исторіи: мы видимъ, что страны, въ которыхъ нѣтъ единаго правителя, бѣдствуютъ въ раздорахъ, тогда какъ наоборотъ, управляемыя монархами наслаждаются миромъ.

Но если правленіе царя наилучшее изъ всѣхъ, то правленіе тирана, напротивъ, наихудшее, 1) потому что противоположное лучшему есть худшее, а тиранія противоположна монархіи; 2) потому что сосредоточенная сила имѣетъ большее дѣйствіе, нежели раздѣленная, слѣдовательно она всего пагубнѣе, когда она обращена на зло; 3) потому что правленіе, гдѣ имѣется въ виду польза одного только человѣка, наиболѣе отклоняется отъ общаго блага. Подчиняться тирану все равно, что находиться въ когтяхъ у дикаго звѣря.

Не смотря однако на эти невыгоды, меньшее зло проистекаетъ изъ извращенной монархіи, нежели изъ извращенной республики; ибо въ послѣдней возникаютъ раздоры, чего нѣтъ въ первой. Только крайняя тиранія губительна для всего государства. Притомъ, извращенная республика сама легко превращается въ тиранію, ибо среди раздоровъ одинъ обыкновенно беретъ верхъ надъ другими и становится тираномъ. Такимъ образомъ и съ этой стороны монархія является наилучшимъ образомъ правленія.

Мы видимъ здѣсь иное ученіе, нежели въ Богословской Суммѣ, хотя на этомъ основаніи нельзя еще отвергать принадлежности трактата Св. Ѳомѣ, такъ какъ великій схоластикъ не всегда оставался вѣренъ себѣ.

Изъ всего этого слѣдуетъ, заключаетъ авторъ, что держась монархіи, надобно устроить ее такъ, чтобы она не извращалась въ тиранію. Для этого нужно, 1) чтобы на престолъ возводился человѣкъ, неспособный обратиться въ тирана; 2) чтобы власть его была умѣряема; (объ этомъ авторъ обѣщаетъ говорить въ послѣдствіи, но къ сожалѣнію, это обѣщаніе остается неисполненнымъ). 3) Если не смотря на все это, монархическое правленіе обращается въ тиранію, надобно ее терпѣть, пока она не превосходитъ всякой мѣры, ибо легко впасть въ зло еще худшее:

при неудачномъ возстаніи, тиранъ становится еще свирѣпѣе; при удачѣ, освободитель самъ нерѣдко дѣлается злѣйшимъ тираномъ. Нѣкоторые считаютъ позволительнымъ убійство тирана, но это несогласно съ апостольскимъ ученіемъ, которое предписываетъ повиноваться господамъ, не только добрымъ, но и строптивымъ. Притомъ, для государства было бы слишкомъ опасно, если бы частное лице, по собственному произволу, считало себя въ правѣ посягать на жизнь правителя. Поэтому здѣсь можно дѣйствовать не иначе, какъ общественною силою. Народу же несомнѣнно принадлежитъ право смѣнять дурныхъ правителей. Если общество свободныхъ людей имѣетъ право установить себѣ царя, то оно очевидно можетъ и низложить его, когда онъ злоупотребляетъ своею властью. Этимъ подданные не нарушаютъ вѣрности, ибо самъ правитель, не исполняя своей должности надлежащимъ образомъ, заслуживаетъ, чтобы подданные въ отношеніи къ нему не держали своего обѣщанія повиноваться. Если же установленіе царя принадлежитъ по праву кому нибудь высшему, то надобно отъ послѣдняго ожидать врачеванія зла. Когда же, наконецъ, невозможно надѣятся на человѣческую помощь, тогда остается прибѣгать къ царю всѣхъ, къ Богу, помощнику угнетенныхъ. Но здѣсь необходимо прежде всего исправленіе народа отъ грѣховъ, ибо нечестивые получаютъ власть въ наказаніе за грѣхи человѣческіе.

Авторъ разбираетъ затѣмъ вопросъ о должности царя, и здѣсь оказывается основная мысль всего сочиненія. Царство, говоритъ онъ, должно уподобляться правленію, установленному въ самой природѣ. Послѣднее представляется двоякимъ: общее, то есть управленіе міра Богомъ, и частное, или управленіе установленное въ человѣкѣ, который есть микрокосмъ, вселенная въ маломъ видѣ. Въ человѣкѣ, члены тѣла и силы души управляются разумомъ, что также представляетъ подобіе управленія Божьяго. Слѣдовательно, все сводится къ послѣднему. Но дѣятельность Бога въ мірѣ двоякая: она состоитъ въ установленіи и въ сохраненіи вещей. Подобно этому, и царь въ отношеніи къ государству имѣетъ двоякую обязанность: установлять и сохранять. Что касается до первой, то царь, уподобляясь Богу, не творитъ однако новыхъ людей и новыя мѣста, а только пользуется тѣмъ, что дано природою. Онъ долженъ 1) избрать мѣсто для города или государства; 2) собрать людей; 3) дать имъ такое устройство, чтобы каждый, сообразно съ своими занятіями и съ своимъ призваніемъ, удовлетворялъ общимъ нуждамъ. Вторая же обязанность царя, сохраненіе или настоящее правленіе, состоитъ вообще въ

томъ, чтобы данную вещь направлять къ ея цѣли. Цѣль соединенной толпы состоитъ въ добродѣтельной жизни; слѣдовательно, такова должна быть задача управленія. Однако этимъ не ограничивается цѣль человѣка; высшая его цѣль не земная, а небесная, лицезрѣніе Бога послѣ смерти. Поэтому и цѣль общества должна состоять въ томъ, чтобы посредствомъ добродѣтельной жизни достигнуть этой конечной цѣли, обязанность же царя заключается въ направленіи къ ней подчиненныхъ ему людей. Но кому принадлежитъ цѣль, тотъ повелѣваетъ тѣми, кто дѣйствуетъ для этой цѣли. Такъ кормчій указываетъ работникамъ, какъ они должны дѣлать корабль. Слѣдовательно, высшее управленіе человѣческихъ обществъ должно принадлежать тому, кто руководитъ людей къ небесной цѣли. Такимъ руководителемъ можетъ быть не человѣкъ, а единственно Богъ. Поэтому и верховное управленіе человѣческими обществами можетъ принадлежать лишь такому человѣку, который есть вмѣстѣ Богъ, то есть Христу. Но Христосъ отошелъ отъ земли, оставивъ на ней своего намѣстника. Чтобы духовное не подчинялось мірскому, онъ ввѣрилъ высшее управленіе земными царствами не царямъ, а священникамъ, и главнымъ образомъ первосвященнику Римскому. Ему всѣ цари должны подчиняться, какъ самому Христу. Ибо тому, кто имѣетъ заботу о конечной цѣли, должны подчиняться тѣ, на кого возложено попеченіе о средствахъ, ведущихъ къ цѣли. У язычниковъ, религія служила земнымъ цѣлямъ; поэтому у нихъ священники подчинялись царямъ. Тоже было и въ Ветхомъ Завѣтѣ. Но въ Новомъ Завѣтѣ цари подчиняются священникамъ, ибо главное здѣсь небесная цѣль, которой должно служить все остальное.

Сообразно съ этими началами должно быть устроено все государственное управленіе. Подчиняясь священнику, царь властвуетъ надъ остальными должностями, которыя содѣйствуютъ достиженію общей цѣли. Но всякій, кто совершаетъ что либо для извѣстной цѣли, долженъ смотрѣть, чтобы дѣло его было приноровлено къ этой цѣли. Поэтому царь долженъ наблюдать, чтобы все устройство земной жизни приспособлялось къ цѣли небесной, то есть онъ долженъ предписывать все, что ведетъ къ вѣчному блаженству, и запрещать все, что ему противорѣчитъ. Необходимое для вѣчной жизни познается изъ закона Божьяго; храненіе же и толкованіе закона принадлежатъ священнику. Слѣдовательно, царь въ управленіи государствомъ обязанъ повиноваться велѣніямъ послѣдняго. Наученный божественнымъ закономъ, онъ долженъ устроить общество для добродѣтельной жизни.

Прежде всего, надобно заботиться о водвореніи въ обществѣ добродѣтели. Съ этою цѣлью необходимо, 1) чтобы общество было устроено въ единствѣ мира; 2) чтобы соединенное миромъ общество направлялось къ доброй жизни; 3) чтобы попеченіемъ правителя общество имѣло всѣ средства, потребныя для жизни. Затѣмъ слѣдуетъ сохраненіе добродѣтельной жизни. Здѣсь также необходимы три вещи: 1) заботиться о продолженіи, какъ самаго общества, такъ и должностей, посредствомъ непрерывной смѣны лицъ и поколѣній; 2) охранять общество отъ зла наградою соблюдающихъ законъ и наказаніемъ нарушителей онаго; 3) оберегать общество отъ внѣшнихъ враговъ. Наконецъ, надобно сохраняемое улучшать, исправляя и восполняя недостатки. Въ этомъ состоятъ обязанности царя.

Таково содержаніе первой книги трактата «О правленіи князей». Въ ней заключается все существенное. Въ слѣдующихъ книгахъ подробно излагаются средства и способы управленія, отчасти же повторяются прежнія сужденія, хотя съ нѣкоторыми отступленіями, указывающими на другаго автора. Такъ напримѣръ, образы правленія раздѣляются на царскій, деспотическій и политическій или республиканскій. Но различіе между царскимъ и деспотическимъ не выясняется: то они отличаются другъ отъ друга, то сводятся къ одному началу. Вообще, эти части сочиненія далеко уступаютъ первой въ силѣ и послѣдовательности мысли. Въ нихъ видна ученическая рука. Первая же книга безспорно принадлежитъ къ числу самыхъ замѣчательныхъ произведеній средневѣковой литературы.

Изложенная въ ней теорія конечной цѣли сдѣлалась господствующею у католическихъ богословъ XIV-го столѣтія. Она послужила имъ для возведенія папской власти превыше всего земнаго. Такъ, по поводу спора папы Іоанна XXII-го съ императоромъ Людовикомъ Баварскимъ, явились два сочиненія: *Сумма о церковной власти* (Summa de ecclesiastica potestate) августинскаго монаха Августина Тріумфа и книга *О плачѣ церкви* (De planctu ecclesiae) францисканца Альвара Пелагія. Въ обоихъ теорія папства доводится до самыхъ крайнихъ предѣловъ. Весь міръ, говоритъ Августинъ Тріумфъ, составляетъ единое княжество, котораго правитель—Христосъ; намѣстникъ же Спасителя—папа. Поэтому никто по праву не можетъ освободить себя отъ повиновенія папѣ, также какъ никто не имѣетъ права освободить себя отъ повиновенія Богу. Приговоръ папы и приговоръ Бога одно и тоже. Какъ Богъ—создатель и правитель всѣхъ существъ, такъ папа, заступая мѣсто Бога,

является правителемъ всѣхъ царствъ. Императоръ — служитель папы, тѣмъ самымъ, что онъ служитель Бога. Но по общему правилу, главный дѣятель самъ избираетъ служителей и орудія для своей цѣли. Слѣдовательно, папа, который въ земной церкви долженъ устроить всѣхъ вѣрующихъ въ виду мира и направлять ихъ къ сверхъестественной цѣли, можетъ самъ избирать императора, когда есть на то справедливая и разумная причина. Онъ могъ дать эту власть избирателямъ, но онъ всегда имѣетъ право отнять ее у послѣднихъ. Обязанности императора въ отношеніи къ папѣ опредѣляются его служебнымъ положеніемъ. Онъ приноситъ папѣ присягу вѣрности. Этимъ онъ обязывается возвеличивать церковь, защищать ея пастыря и охранять принадлежащія ей свѣтскія блага. Но зависимость его этимъ не ограничивается. Безъ папы императоръ не можетъ издать никакого закона, ибо всякій справедливый законъ истекаетъ изъ закона Божьяго, а папа намѣстникъ Бога на землѣ и посредникъ между человѣкомъ и Богомъ. Мало того: въ силу подарка Константина Великаго, не только высшая власть, но и непосредственное управленіе всей Имперіи принадлежитъ папѣ, такъ что вся императорская юрисдикція отъ него зависитъ. И этотъ подарокъ не есть дѣло случая или произвола; напротивъ, это ничто иное, какъ возстановленіе нарушеннаго права, возвращеніе несправедливо отнятаго у церкви. Ибо противъ церкви нѣтъ давности. Никакое право, никакой обычай не могутъ имѣть силы противъ нея. Обычай противный истинѣ и праву, тѣмъ вреднѣе, чѣмъ онъ продолжительнѣе, и долженъ скорѣе быть названъ злоупотребленіемъ, нежели обычаемъ. Развивая эти начала, Августинъ Тріумфъ утверждаетъ даже, что папѣ слѣдуетъ воздавать такую же честь и такое же поклоненіе, какъ самому Богу [1]).

Тогоже направленія держится и Альваръ Пелагій. Мірское, по его ученію, не болѣе, какъ принадлежность духовнаго, а принадлежность должна слѣдовать за главнымъ предметомъ. (Temporalia accessoria sunt ad spiritum, sed accessoria naturam habent principale sequendi). Управленіе духомъ принадлежитъ Христу, а папа его намѣстникъ. Слѣдовательно, папа имѣетъ царскую власть въ свѣтскихъ дѣлахъ не отъ Константина Великаго, какъ утверждаютъ нѣкоторые, а отъ самого Христа, который выше достоинствомъ, какъ царь, нежели какъ священ-

---

[1]) Я не имѣлъ подъ руками этого сочиненія, а пользовался выписками у Гизелера: Kirchengeschichte, 4-е изд. 5-я часть, стр. 42, примѣч. 17, и стр. 104 примѣч. 3.

никъ, ибо священникомъ онъ былъ въ качествѣ человѣка, царемъ же онъ былъ и есть, и какъ человѣкъ, и какъ Богъ. Поэтому церковное достоинство папы выше его іерейскаго чина. «Какъ Сынъ Божій, говоритъ Пелагій въ другомъ мѣстѣ, въ единомъ лицѣ соединяетъ два естества, божественное и человѣческое, такъ и намѣстникъ его, папа, въ единомъ папскомъ чинѣ держитъ двоякій судъ различнаго естества, духовный и свѣтскій.» Имѣя такимъ образомъ власть Христа, и какъ человѣка, и какъ Бога, папа является не просто человѣкомъ, а Богомъ. (Papa non est homo simpliciter, sed Deus). Папа есть Богъ императора (Papa est Deus imperatoris). Всякая власть отъ него исходитъ и устрояется въ отношеніи къ нему, ибо онъ начало и конецъ всякой власти. Онъ не связывается законами, даже имъ самимъ изданными; онъ выше всѣхъ вселенскихъ соборовъ. Если бы весь міръ въ чемъ либо былъ инаго мнѣнія, нежели папа, надобно все таки слѣдовать мнѣнію папы. Однимъ словомъ, власть его не имѣетъ числа, вѣса и мѣры. Это положеніе, которое мы видѣли у Эгидія Римскаго, повторяется Альваромъ Пелагіемъ [1]).

Таковы были результаты, къ которымъ привели схоластиковъ начала, заимствованныя у Аристотеля. Приноровленныя къ церковному ученію, первоначально для развитія теоріи законнаго порядка, эти начала сами собою вывели эту теорію изъ настоящихъ ея предѣловъ. Господствующій у Аристотеля идеализмъ разрѣшилъ раздвоеніе въ полное единство, во имя конечной цѣли. Нельзя отрицать силы и логической связи этой системы, которая явилась послѣднимъ и самымъ крайнимъ выраженіемъ папскихъ притязаній; но она не могла не встрѣтить самаго сильнаго противодѣйствія. Единство, котораго требовали богословы, слишкомъ противорѣчило и средневѣковому порядку, и христіанскимъ началамъ, и назначенію церкви. Оно не могло быть установлено силою нравственнаго закона, который церковь обязана была хранить, ибо нравственный законъ не поглощаетъ собою закона юридическаго. Оно, наконецъ, невозможно было и по самой своей сущности: идеальное единство человѣческой жизни не означаетъ безусловнаго подчиненія всего находящагося на землѣ единой власти, распоряжающейся и свѣтскимъ мечемъ и совѣстью гражданъ. Идеализмъ приводитъ къ требованію не внѣшняго, а внутрен-

---

[1]) См. Gieseler, тамъ же, стр. 47, примѣч. 18 и стр. 101, примѣч. 2; также Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung 1, стр. 243—5.

няго единства, допускающаго свободу и относительную самостоятельность отдѣльныхъ элементовъ. Идеальное начало призываетъ всѣхъ къ содѣйствію въ достиженіи общей цѣли, а не приноситъ все въ жертву единому властителю. Между тѣмъ, въ папской системѣ уничтожаются и независимость свѣтской власти и свобода гражданъ. Съ этой точки зрѣнія, противъ этой теоріи легко было привести самые основательные доводы. Выставленное схоластиками начало конечной цѣли могло обратиться въ могучее орудіе противъ нихъ самихъ. И точно, въ теченіи XIV-го столѣтія, одинъ за другимъ являются даровитые писатели, которые совершили въ теоріи то, что̀ другіе дѣлали на практикѣ: они сокрушили притязанія папъ и порѣшили дѣло въ пользу свѣтской власти.

4. ПЕТРЪ ДЮБУА И ІОАННЪ ПАРИЖСКІЙ.

Споръ между Бонифаціемъ VIII-мъ и Филиппомъ Красивымъ вызвалъ нѣсколько замѣчательныхъ сочиненій объ отношеніи церкви къ государству. И юристы и богословы вступились за права свѣтской власти. Собранные Филиппомъ генеральные штаты Франціи произнесли приговоръ въ пользу короля. Бонифацій, схваченный въ расплохъ и оскорбленный, умеръ отъ досады и волненія. Преемники его не только отступились отъ его требованій, но и подпали подъ сильное вліяніе французскихъ королей. Свѣтская власть побѣдила.

Въ числѣ юристовъ, выступившихъ съ перомъ противъ притязаній папы, былъ Петръ Дюбуа. Ему приписывается трактатъ подъ заглавіемъ: *Вопросъ о папской власти*[1]), трактатъ, которымъ, можно сказать, открывается бой противъ папства. Здѣсь нѣтъ философско-систематическаго ученія, какія мы видѣли доселѣ, но съ замѣчательною силою и ясностью разбираются и опровергаются доводы въ пользу папской власти. Послѣдующіе писатели нерѣдко повторяютъ только сказанное въ этомъ сочиненіи. По общему обычаю средневѣковыхъ писателей, авторъ сначала излагаетъ доказательства защитниковъ папства, затѣмъ доводы

---

[1]) Quaestio de potestate Papae. Этотъ трактатъ напечатанъ у Dupuy: Histoire du différent de Boniface VIII et de Philippe le Bel, Preuves стр. 663—683. На счетъ принадлежности его см. Nouveaux mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, томъ XVIII, часть 2-я, стр. 435, статья de Wailly; также Boutaric, La France sous Philippe le Bel, стр. 118.

противоположные, потомъ даетъ свое заключеніе и наконецъ опровергаетъ одно за другимъ основанія противниковъ.

Главныя доказательства въ пользу папъ слѣдующія: 1) Христосъ сказалъ: *дадеся ми всяка власть на небеси и на земли* (Матѳ. XXVIII, 18), а папа намѣстникъ Христа; 2) извѣстное сравненіе съ двумя свѣтилами; 3) низложеніе Хильперика папою Захаріемъ; 4) письмо папы Гелазія; 5) подобіе небесной іерархіи, гдѣ ангелы имѣютъ единаго владыку—Бога; 6) текстъ изъ Іереміи: *се поставихъ тя надъ языцы* и пр.; 7) текстъ изъ Второзаконія, приведенный въ письмѣ Иннокентія III-го; 8) слова Христа: *елика аще свяжеши* и проч.; 9) изреченіе Діонисія Ареопагита: что̀ есть въ причиненномъ, то есть и въ причинѣ; а духовная власть относится къ свѣтской, какъ душа къ тѣлу; 10) изреченіе Августина, что безъ правды не могутъ существовать государства, а правда можетъ быть только тамъ, гдѣ правитъ Христосъ; 11) изреченіе апостола Павла (1 Коринѳ. II, 15), что духовный судитъ всѣхъ, а его судить никто не можетъ; 12) силлогизмъ: кто можетъ большее, тотъ можетъ и меньшее; а папѣ ввѣрена власть надъ бо́льшимъ, нежели свѣтскимъ князьямъ; 13) требованіе единства церкви; 14) посвященіе императоровъ папою, ибо низшій посвящается высшимъ; 15) текстъ: *ты еси Петръ* и проч.; 16) возложеніе на духовныхъ лицъ всякаго рода свѣтскихъ почестей, чѣмъ доказывается, что папа, возводя въ духовный санъ, тѣмъ самымъ даетъ человѣку право на всѣ свѣтскіе чины; 17) изреченіе св. Бернарда въ книгѣ о Размышленіи.

Доводы противоположной партіи слѣдующіе: 1) папа не судитъ о собственности и наслѣдствѣ; слѣдовательно, онъ не владыка всей свѣтской области. 2) Онъ не судитъ о ленахъ, доказательствомъ чему служитъ письмо Иннокентія III-го. 3) Отъ свѣтскаго суда нѣтъ апелляціи къ папѣ. 4, 5, 6) Приводятся другіе юридическіе доводы изъ феодальнаго права. 7) Апостолъ запрещаетъ служащимъ Богу вступаться въ житейскія дѣла, и хотя нѣкоторые различаютъ власть и исполненіе, приписывая первую папѣ и предоставляя второе свѣтскимъ князьямъ, однако соединеніе власти съ исполненіемъ совершеннѣе и устроеннѣе, а потому происходитъ отъ Бога: кому дана власть, тому должно быть дано и исполненіе. 8) Свѣтская власть противорѣчитъ христіанской добродѣтели, именно смиренію, которое требуется отъ духовныхъ лицъ. 9, 10... 11) Христосъ удалился въ горы, когда его хотѣли провозгласить царемъ. 12) Апостолъ Петръ не имѣлъ свѣтской власти. 13) Спаситель

сказалъ: *воздадите убо Кесарева Кесареви,* и самъ заплатилъ дань. 14) Власть и служеніе противоположны, а Христосъ велѣлъ бо́льшему служить, и самъ показалъ тому примѣръ. 17) Христосъ сказалъ, что онъ не пришелъ на землю судить людей, а потому онъ и папѣ не далъ судебной власти. 18) Текстъ: *царство мое не отъ міра сего.*

Излагая затѣмъ собственное заключеніе, Дюбуа отправляется отъ понятія объ организмѣ; онъ старается сравненіемъ, заимствованнымъ у противниковъ, опровергнуть ихъ выводы на счетъ отношенія души къ тѣлу и духовной власти къ свѣтской. Церковь издревле называлась тѣломъ Христовымъ; по ученію Католиковъ, невидимый глава ея—Христосъ, видимый папа. Продолжая это подобіе, Дюбуа сравниваетъ духовенство съ нервами, связывающими голову съ членами, а свѣтскую власть съ сердцемъ, отъ котораго идутъ кровеносныя жилы, разносящія пищу по всему тѣлу; эти жилы суть права и законы. Но сердце, говоритъ Исидоръ, составляетъ основаніе тѣла, ибо безъ него не можетъ быть жизни; оно создается прежде головы. Подобно тому и свѣтскій судъ существовалъ прежде духовнаго, что̀ ясно изъ повѣствованія Августина о началѣ царствъ. Такимъ образомъ, въ человѣческомъ тѣлѣ есть двѣ главныя части, которыя имѣютъ каждая свое отправленіе, не вмѣшиваясь въ чужую дѣятельность. Точно также и въ земномъ обществѣ установлены два суда, свѣтскій и духовный, каждый съ своею должностью, и какъ нѣтъ свѣтскаго князя, который могъ бы считать себя владыкою духовной области, такъ и папа не можетъ считать себя хозяиномъ свѣтской.

Это сравненіе съ организмомъ человѣческаго тѣла важно было въ то время, какъ наглядное опроверженіе теоріи о міровомъ законѣ, подчиняющемъ низшее высшему; имъ устранялось и требованіе единства, основаннаго на полномъ владычествѣ головы надъ членами. Здѣсь, на живомъ примѣрѣ, показывалось, что единство организма состоитъ не въ подчиненіи всѣхъ частей одному движущему началу, а въ согласной дѣятельности самостоятельныхъ членовъ.

Петръ Дюбуа подкрѣпляетъ свое заключеніе богословскими доводами. Что папа не можетъ считаться владыкою свѣтской области, это доказывается 1) устройствомъ Еврейскаго народа; 2) смиреннымъ отвѣтомъ Христа; 3) совершенствомъ апостольскаго чина. Въ Ветхомъ Завѣтѣ, у Евреевъ, мы видимъ различіе свѣтской власти и духовной, сначала въ

Моисеѣ и Ааронѣ, затѣмъ съ одной стороны въ судьяхъ и царяхъ, съ другой въ первосвященникахъ. Изъ этого ясно, что священнику принадлежитъ только Ааронова лоза, то есть духовная власть; если же онъ имѣетъ и свѣтскія права, то онъ могъ получить ихъ единственно отъ свѣтскихъ правителей, ибо относительно мірскихъ дѣлъ церковь подчинена царямъ. Въ Новомъ же Завѣтѣ, Христосъ явился въ смиреніи, а не съ властью. Онъ отвѣчалъ просящимъ о судѣ: *кто меня поставилъ судьею надъ вами?* Онъ сказалъ: *царство мое не отъ міра сего.* Богословы утверждаютъ, что папа—владыка всѣхъ людей, какъ намѣстникъ Христа; но въ этомъ смыслѣ онъ духовный отецъ вѣрующихъ, и болѣе ничего. Наконецъ, папа, по своему чину, преемникъ апостоловъ; слѣдовательно, онъ долженъ быть подражателемъ апостольскаго совершенства, а совершенство состоитъ въ отреченіи отъ земныхъ благъ. Христосъ сказалъ: *аще хощеши совершенъ быти, иди, продаждь имѣніе и даждь нищимъ.* Такова заповѣдь, которой долженъ слѣдовать папа.

Дюбуа отвергаетъ и значеніе подарка Константина Великаго: во первыхъ, говоритъ онъ, это не относится къ восточной половинѣ Имперіи, слѣдовательно не можетъ служить основаніемъ всемірной власти папы; во вторыхъ, Франція не подчинена Имперіи, а составляетъ самостоятельное государство. Здѣсь видѣнъ взглядъ французскаго юриста. Если короли Франціи не могли противопоставить папамъ преданій Рима и притязаній на всемірную монархію, зато они имѣли возможность опираться на искони принадлежавшую имъ полную политическую независимость. Вопросъ не осложнялся здѣсь историческимъ фактомъ перенесенія Имперіи; французскіе короли не короновались папою, и коронація не считалась необходимымъ условіемъ для возведенія въ царскій санъ. Почва была болѣе тѣсная, но болѣе твердая.

Въ заключеніе, Дюбуа опровергаетъ всѣ приведенныя выше доказательства въ пользу папской власти. На первый доводъ, что папѣ, какъ намѣстнику Христа, принадлежитъ вся полнота власти, и духовной и свѣтской, онъ отвѣчаетъ, что Спаситель не передалъ папѣ всей власти, принадлежавшей ему, какъ человѣку и какъ Богу, напримѣръ, права установлять и отмѣнять таинства, власти дѣлать чудеса, и т. п. На сравненіе съ солнцемъ и луною онъ возражаетъ, что аллегорія не доказательство; притомъ, мѣсяцъ имѣетъ свою собственную силу и дѣятельность, независимыя отъ солнца; наконецъ, изъ этого, во всякомъ случаѣ, можно вывести только высшее достоинство папы, въ чемъ всѣ согласны,

а никакъ не установленіе имъ свѣтской власти. Послѣднее невозможно уже потому, что предъидущее не можетъ произойти отъ послѣдующаго, а цари существовали прежде священниковъ. Далѣе, на примѣръ папы Захарія повторяется извѣстное уже возраженіе, что онъ далъ только свое согласіе на низложеніе Хильперика. На доказательство, взятое съ подобія небесной іерархіи, Дюбуа отвѣчаетъ: оно имѣетъ значеніе только для духовной области, ибо люди подобны ангеламъ душою, а не тѣломъ. Точно также и на текстъ: *елика аще свяжеши* и проч. онъ возражаетъ, что эти слова относятся единственно къ духовнымъ дѣламъ, такъ какъ на небѣ нѣтъ мірской связи. Въ томъ же смыслѣ толкуются текстъ Іереміи и письмо Гелазія. На 9-е доказательство, объ отношеніи причиненнаго къ причинѣ, отвѣчается, что не всегда то, что̀ есть въ причиненномъ, бываетъ и въ причинѣ. Притомъ духовная власть вовсе не причина свѣтской. Наконецъ, несправедливо, что какъ душа относится къ тѣлу, такъ и духовная пища, поддерживающая душу, относится къ мірской пищѣ, поддерживающей тѣло, ибо духовная пища не поддерживаетъ тѣла, а мірская, поддерживая тѣло, поддерживаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и душу; слѣдовательно, душа находится въ бо́льшей зависимости отъ свѣтскихъ предметовъ, нежели послѣдніе отъ души. Далѣе, въ отвѣтъ на 10-е доказательство, признается, что нѣтъ правды тамъ, гдѣ не правитъ Христосъ, но папа—намѣстникъ Христа только относительно духовныхъ дѣлъ. На 11-е: апостолъ Павелъ, утверждая, что духовный судитъ всѣхъ, а самъ не судится никѣмъ, говоритъ не объ юридическомъ судѣ, а объ сужденіи посредствомъ внутренняго голоса. На 12-е: правило, что кто̀ можетъ большее, тотъ можетъ и меньшее, справедливо только относительно предметовъ, состоящихъ въ зависимости другъ отъ друга, а не вообще. На 13-е: единство церкви не уничтожаетъ двойственности суда, ибо единство принимается въ разныхъ смыслахъ. Въ смыслѣ совершенства, оно требуетъ соединенія различныхъ элементовъ. Это и относится къ Христіанской церкви, для совершенства которой нуженъ двоякій судъ, свѣтскій и духовный. На 14-е: посвященіе не доказываетъ власти; кардиналъ Остійскій посвящаетъ папу, но не имѣетъ надъ нимъ суда, король же Франціи папою не посвящается и не коронуется. На 15-е тоже, что на 8-е. На 16-е: папа не прямо даетъ право на свѣтскіе чины, а только косвенно, тѣмъ что имѣющіе духовный санъ считаются достойными и свѣтскихъ почестей. Наконецъ, на 17-е: Св. Бернардъ говоритъ о принадлежащихъ папѣ двухъ мечахъ, не утверждая, а болѣе сомнѣваясь, что̀ ясно изъ

другихъ мѣстъ того же сочиненія, гдѣ онъ возстаетъ противъ стремленія папъ къ владычеству.

Таково содержаніе этого замѣчательнаго трактата, въ которомъ съ совершенною ясностью раскрывается ничтожество многихъ изъ доводовъ, приводимыхъ тогдашними богословами, неправильное толкованіе текстовъ, несостоятельность символическихъ доказательствъ. Петръ Дюбуа принадлежалъ къ смѣлымъ умамъ того времени, которые не останавливались даже передъ радикальными мѣрами. Онъ подалъ Филиппу Красивому записку, въ которой предлагалъ королю основать монархію надъ всѣмъ христіанскимъ міромъ, и съ этою цѣлью отобрать между прочимъ у папы всѣ его свѣтскія владѣнія и права. Папа, писалъ Дюбуа, получивъ подарокъ отъ Константина Великаго, не можетъ пользоваться своимъ правомъ, вслѣдствіе сопротивленія народовъ. По своему положенію, онъ не можетъ даже вести войну. Большею частью, онъ дряхлый старикъ, а потому не въ состояніи подавлять возмущенія. Притомъ, его санъ требуетъ отъ него иной дѣятельности: онъ долженъ молиться, учить, проповѣдывать, прощать, примирять. Если же онъ ведетъ войну, то онъ другимъ подаетъ дурной примѣръ. Поэтому собственная его польза должна побудить его передать свои права французскому королю, который съ своей стороны обяжется платить ему прежніе доходы. Этимъ способомъ папа сохранитъ всѣ выгоды своего положенія и освободится отъ мірскихъ заботъ. Ибо какой человѣкъ можетъ считать себя способнымъ держать оба меча въ столь обширныхъ владѣніяхъ? [1]).

Сочиненіе Дюбуа не могло однако считаться окончательнымъ рѣшеніемъ спора. Въ столь многосложномъ вопросѣ требовался болѣе глубокій философскій анализъ предмета. Въ этомъ отношеніи Дюбуа оставлялъ обширное поле послѣдующимъ писателямъ. Они не замедлили явиться.

Къ числу сочиненій, вышедшихъ по поводу распри Бонифація VIII-го съ Филиппомъ Красивымъ относится упомянутый выше трактатъ, подъ заглавіемъ: *Вопросъ объ обѣихъ властяхъ* (Quaestio de utraque potestate) 1304-го года [2]). Онъ приписывается Эгидію Римскому, но очевидно писанъ не имъ, ибо здѣсь высказывается образъ мыслей, совершенно противоположный тому, который мы видѣли въ разобранномъ выше сочиненіи. Неизвѣстный авторъ выступаетъ въ пользу свѣтской

[1]) О запискѣ Дюбуа см. Nouveaux mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, т. XVIII, стр. 443, статья de Wailly.

[2]) Goldast, II, стр. 96 и слѣд.

власти, доказывая ея независимость, какъ богословскими, такъ и юридическими и философскими доводами. Обращу вниманіе на важнѣйшіе изъ послѣднихъ.

Главнымъ авторитетомъ опять служитъ Аристотель. Онъ говоритъ, что силы различаются дѣйствіями, предметами и цѣлями. Но свѣтская власть и духовная различаются во всѣхъ этихъ трехъ отношеніяхъ; слѣдовательно, онѣ не должны смѣшиваться и не подчиняются другъ другу. Основаніе ихъ раздѣленія лежитъ въ самомъ существѣ человѣка, въ различіи тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ онъ образуется — матеріи и духа. Человѣкъ состоитъ изъ тѣла и души. Сообразно съ этимъ, онъ имѣетъ двѣ жизни: тѣлесную и душевную. Для первой нужны мірскія блага (temporalia), для второй духовныя (spiritualia). Цари имѣютъ власть надъ тѣломъ и тѣлесными предметами; они преступниковъ наказываютъ физически; они матеріальнымъ оружіемъ охраняютъ миръ среди подчиненныхъ имъ народовъ, защищаютъ отечество и воюютъ съ врагами. Святителямъ же принадлежитъ духовный судъ для спасенія душъ. Это различіе выражается и въ раздѣленіи государствъ, человѣческаго и божественнаго. Однимъ управляетъ царская власть, другимъ на землѣ папская. Съ этою цѣлью установлены два меча: матеріальнымъ владѣютъ князья; апостолы же употребляли одинъ духовный. Отсюда ясно, что это двѣ различныя власти, которыя не должны мѣшать другъ другу.

Противъ этого воззрѣнія приводятъ слѣдующіе доводы: первое, что церковь воинствующая должна быть устроена на подобіе церкви торжествующей, которая есть ея идеалъ; но въ послѣдней одинъ владыка, Богъ; слѣдовательно, и въ той долженъ быть единый глава, которому всѣ должны подчиняться, а такимъ можетъ быть только папа. На это отвѣчается: подобіе неумѣстно, ибо божественный іерархъ, по своему совершенству, достаточенъ для управленія всѣмъ, земной же, будучи несовершенъ, недостаточенъ для такой великой власти; поэтому ему запрещено вступаться въ мірскія дѣла. Кромѣ того, въ небесномъ царствѣ господствуютъ миръ и согласіе, въ земномъ же возникаютъ распри, которыя требуютъ употребленія матеріальнаго меча, а послѣднимъ папа владѣть не можетъ. Второе возраженіе: Діонисій Ареопагитъ говоритъ, что всякое множество должно быть приведено къ единству, слѣдовательно, множество князей и святителей должно быть приведено къ единому главѣ, то есть папѣ. Отвѣтъ: допускается, что мірскія блага должны служить тѣлу, а тѣло душѣ, вслѣдствіе чего все низшее должно быть приведено къ пользѣ

души. Поэтому признается, что свѣтская власть нѣкоторымъ образомъ устрояется въ виду духовной (quodam modo ordinatur ad spiritualem), но единственно въ томъ, что̀ касается до области духовной, то есть въ духовныхъ предметахъ (in his quae ad ipsam spiritualitatem pertinent, id est, in spiritualibus). Этимъ способомъ установляется единство. Третье возраженіе, близкое ко второму: во всякомъ порядкѣ требуется единица, къ которой приводится все разнообразіе предметовъ; въ церкви же такою единицею можетъ быть только папа. Отвѣтъ: единое, къ которому приводится вся совокупность человѣческихъ отношеній, есть Богъ, который одинъ можетъ исполнить и завершить всякое человѣческое стремленіе; подъ Богомъ же, въ духовныхъ дѣлахъ, для спасенія душъ, высшая единица есть папа, а въ свѣтской области король. Четвертое возраженіе: во всякомъ естественномъ тѣлѣ необходима единая голова, которой подчиняются всѣ члены, слѣдовательно и въ церкви. Отвѣтъ: у церкви одинъ глава — Христосъ, отъ котораго идутъ обѣ власти. Папа можетъ называться главою церкви, только какъ первосвященникъ; короли же установляются главами, каждый въ своемъ государствѣ. Такимъ образомъ, соединенное въ главѣ раздѣляется въ членахъ.

Сущность всѣхъ этихъ доводовъ заключается въ томъ, что порядку подчиненія низшихъ высшему противополагается самостоятельность матеріальной области, которая требуетъ и самостоятельной власти. Подчиненіе въ нѣкоторомъ отношеніи допускается, но отнюдь не полное, а единственно на столько, на сколько требуется нравственнымъ порядкомъ.

Затѣмъ слѣдуютъ другія возраженія и отвѣты, разнообразнаго свойства. Изъ нихъ есть такіе, которые живо характеризуютъ способъ аргументаціи среднихъ вѣковъ. Напримѣръ: число *два* презрѣнно (infamis), ибо это—начало раздѣленія. Отвѣтъ: иногда это число священное, ибо заповѣди даны на двухъ таблицахъ, и Христосъ всѣ заповѣди привелъ къ двумъ главнымъ. Другое возраженіе, намъ уже извѣстное: кто можетъ большее, тотъ можетъ и меньшее; но духовная власть распоряжается дѣлами бо́льшими, нежели свѣтскія; слѣдовательно, она можетъ распоряжаться и свѣтскими. Отвѣтъ: отрицается общая посылка, ибо кто можетъ родить человѣка, не можетъ родить муху.

Къ какому же результату приходитъ авторъ трактата касательно отношенія свѣтской власти къ духовной? Онъ, какъ мы видѣли, признаетъ, что первая нѣкоторымъ образомъ подчинена послѣдней; въ чемъ же состоитъ это подчиненіе? Есть, говоритъ онъ, дѣла чисто духовныя,

именно: брачныя, разводныя, десятины, симонія, ереси. Всѣ они принадлежатъ суду церкви. Есть другія дѣла чисто свѣтскія, напримѣръ: ленныя, дѣла крови и проч., которыя подлежатъ суду царей. Наконецъ, есть дѣла смѣшанныя, напримѣръ, о приданомъ, или ленныя, когда они связаны съ присягою и обязательствомъ; здѣсь папа вступается по причинѣ грѣха (ratione peccati).

Слѣдовательно, авторъ становится на точку зрѣнія нравственнаго закона, отрицая тѣ крайніе выводы, которые дѣлались изъ нея приверженцами папъ. Въ этомъ взглядѣ можно видѣть послѣдовательное приложеніе ученія Ѳомы Аквинскаго, какъ оно изложено въ Богословской Суммѣ. Тамъ, на основаніи требованій законнаго порядка ограничивалось повиновеніе свѣтскимъ властямъ; здѣсь тоже начало прилагатся къ власти духовной. Однако авторъ даетъ матеріальному міру и свѣтской области болѣе самостоятельности, нежели Св. Ѳома. Онъ непосредственно подчиняетъ ихъ Богу, а это нарушаетъ порядокъ нисхожденія причинъ и слѣдствій. Въ итогѣ, этотъ трактатъ не представляетъ существеннаго шага впередъ.

Гораздо полнѣе и основательнѣе другое сочиненіе, которое явилось около того же времени (въ 1305-мъ году), въ защиту правъ французскаго короля. Оно носитъ заглавіе: *О власти королевской и папской* (De potestate regia et papali [1]). Авторъ его — Доминиканецъ Іоаннъ Парижскій, членъ того же монашескаго ордена, къ которому принадлежали Альбертъ Великій и Ѳома Аквинскій. Онъ въ основныхъ чертахъ своего политическаго ученія держится началъ, изложенныхъ въ приписанномъ Св. Ѳомѣ трактатѣ о правленіи князей. Самый ходъ мысли носитъ явные признаки заимствованія. Но выводы совершенно иные. Богословская система Св. Ѳомы уступаетъ мѣсто новому воззрѣнію. Это переходъ къ ученію Францисканцевъ, о которомъ будетъ рѣчь ниже.

Касательно правъ духовной власти, начинаетъ авторъ, истина лежитъ посединѣ между двумя заблужденіями. Ересь Вальдійцевъ состояла въ томъ, что они отрицали собственность у духовенства, а потому утверждали, что со времени папы Сильвестра церковь перестала быть истинною церковью Божьею. Противоположное заблужденіе заключается въ томъ, что папѣ приписывается право собственности даже надъ свѣтскимъ имуществомъ князей, совокупно съ правомъ суда, на томъ основаніи, что

[1]) Goldast, II, стр. 108 и слѣд.

папа имѣетъ власть непосредственно отъ Бога, а свѣтскіе князья получаютъ ее отъ папы. Истина же состоитъ въ томъ, что право собственности не противорѣчитъ существу духовной власти, но получается послѣднею отъ князей, какъ даръ благочестія.

Чтобы дойти до настоящаго рѣшенія вопроса, надобно прежде всего опредѣлить: что есть царство и что священство?

Царство, говоритъ Іоаннъ Парижскій, слѣдуя Аристотелеву опредѣленію государства, есть правленіе совершеннаго общества, устроенное для общаго блага однимъ лицемъ. (Regnum est regimen multitudinis perfectae, ad commune bonum ordinatum ab uno). Оно происходитъ и отъ права естественнаго, и отъ права народовъ. Человѣкъ, по своей природѣ, животное политическое, которому необходимо жить въ обществѣ, имѣющемъ все для себя нужное. Но всякое общество распадается, если оно не устрояется для общаго блага человѣкомъ, имѣющимъ въ виду эту цѣль. Личныя стремленія разъединяютъ людей, общее начало ихъ связываетъ; поэтому, кромѣ того, что̀ движетъ каждаго къ собственной пользѣ, необходимо нѣчто, движущее всѣхъ къ общему благу. Таково правительство, которое лучше вручить одному добродѣтельному, нежели многимъ. Преимущества царской власти состоятъ въ слѣдующемъ: 1) въ ней болѣе силы, нежели въ другихъ образахъ правленія, вслѣдствіе бо́льшаго сосредоточенія добродѣтели. 2) Она лучше охраняетъ единство и миръ, которые составляютъ главную цѣль общества. 3) У одного лица, возвышающагося надъ всѣми, менѣе частныхъ интересовъ, а потому болѣе вниманія къ общему благу, нежели у многихъ. 4) Монархія подражаетъ существующему въ природѣ порядку, гдѣ множество всегда сводится къ единству; такъ напримѣръ, въ человѣческомъ тѣлѣ господствуетъ голова, у пчелъ одинъ царь, у стаи журавлей бываетъ одинъ предводитель. Коренясь въ естественномъ правѣ, монархія установляется и правомъ народовъ (jure gentium). Первоначально, люди жили врозь, на подобіе звѣрей. Болѣе разумные изъ нихъ, видя несовершенство такого состоянія, уговорили ихъ соединиться въ общества и подчиниться одному начальнику. Эти строители государствъ связали людей законами, которые и называются правомъ народовъ.

Это изложеніе очевидно подходитъ весьма близко къ началу трактата о правленіи князей. Авторъ слѣдуетъ Ѳомѣ Аквинскому и въ разнорѣчіи на счетъ наилучшаго образа правленія. Выставивъ превосходство царской власти надъ всякою другою, онъ въ другомъ мѣстѣ высказывается

иначе. Опровергая доводы защитниковъ папства, онъ говоритъ, что хотя царское правленіе лучше всякаго другаго чистаго, но еще лучше правленіе, смѣшанное изъ трехъ, въ которомъ всѣ принимаютъ участіе. Этимъ устройствомъ сохраняется доля народа въ верховной власти, а потому граждане болѣе къ нему привязаны. Притомъ, царство легко переходитъ въ тиранію; отъ властвующаго лица требуется здѣсь слишкомъ высокая добродѣтель [1]).

Таковы существо и цѣль царской власти. Но человѣческія общества устрояются не только въ виду естественнаго блага, то есть добродѣтельной жизни, а также и для сверхъестественной цѣли, для жизни вѣчной. И здѣсь необходимъ единый правитель, который бы руководилъ общество къ этой цѣли. Если бы она могла достигаться посредствомъ естественной добродѣтели, то руководство и здѣсь принадлежало бы князьямъ; но такъ какъ она достигается не иначе, какъ съ помощью божественной силы, благодати, то руководство людей на этомъ пути можетъ принадлежать единственно божественной власти. Поэтому главою церкви можетъ быть только человѣкъ, который вмѣстѣ и Богъ, то есть Христосъ. Средства, которыми онъ дѣйствуетъ, суть таинства, сообщающія людямъ благодать. Но такъ какъ самъ Христосъ не присутствуетъ въ церкви тѣлесно, то необходимы лица, исполняющія вмѣсто него эту должность. Таковы священники. Отсюда слѣдующее опредѣленіе священства: священство есть духовная власть, данная служителямъ церкви отъ Христа для сообщенія таинствъ вѣрующимъ.

Этимъ точнѣйшимъ опредѣленіемъ должности священника прямо отсѣкаются безмѣрныя притязанія на владычество, истекающія изъ начала конечной цѣли. Сверхъестественная цѣль достигается сверхъестественными средствами, совершеніемъ таинствъ; слѣдовательно, священнослужитель имѣетъ право единственно на то, что̀ нужно для совершенія таинствъ, и ни на что другое. Мы видимъ здѣсь начало ограниченія круга дѣятельности духовенства чисто религіозною областью, воззрѣніе, которое въ новое время сдѣлалось господствующимъ.

Авторъ сравниваетъ далѣе обѣ власти и находитъ между ними во многихъ отношеніяхъ существенную разницу. Духовная власть вся завершается въ единомъ правителѣ, ибо церковь составляетъ одно тѣло, одинъ союзъ вѣрующихъ. Какъ въ отдѣльныхъ округахъ глава управленія—

---

[1]) Goldast, II, стр. 137.

епископъ, такъ и вся церковь имѣетъ единаго главу — папу, преемника Петра, которому Христосъ сказалъ: *паси овцы моя*. Такимъ образомъ, здѣсь единство проистекаетъ изъ божественнаго установленія. Въ свѣтскомъ обществѣ, напротивъ, нѣтъ такого единства, и люди не стремятся къ нему, ни въ силу природнаго влеченія, ни по божественному закону. Причины этого различія заключаются въ слѣдующемъ: 1) люди вообще болѣе различаются въ матеріальномъ отношеніи, нежели въ духовномъ, ибо тѣла раздѣляютъ ихъ, души же, въ своей совокупности, образуютъ одинъ родъ человѣческій. 2) Для духовнаго владычества надъ всею землею можетъ быть установленъ одинъ правитель; для матеріальнаго одно лице недостаточно, ибо матеріальный мечъ передается и дѣйствуетъ на дальнемъ пространствѣ съ бо́льшимъ трудомъ, нежели слово. 3) Свѣтскія имущества раздѣлены между людьми и присвоены каждому въ собственность, а потому не нуждаются въ общемъ правителѣ, тогда какъ церковныя присвоены всей церкви, слѣдовательно общія. 4) Церковь требуетъ сохраненія единства вѣры во всемъ союзѣ; свѣтскія же общества могутъ имѣть различные образы жизни и разнообразныя государственныя устройства, по различію климатовъ, странъ и состоянію людей: то, что̀ нужно для одного, не требуется для другаго.

Здѣсь въ первый разъ мы встрѣчаемъ самые сильные и убѣдительные доводы противъ средневѣковой теоріи всемірной монархіи. Защитники королей отвергаютъ императорскую власть во имя особенностей каждаго народа, доказывая вмѣстѣ съ тѣмъ несостоятельность самой идеи всемірной имперіи.

Продолжая сравненіе властей, Іоаннъ Парижскій говоритъ, что по времени царство предшествуетъ священству, но послѣднее выше достоинствомъ, такъ какъ вообще позднѣйшее есть совершеннѣйшее, и цѣль выше того, что̀ ведетъ къ цѣли. Лицезрѣніе Бога, котороѐ есть цѣль священства, гораздо выше добродѣтельной жизни, составляющей цѣль монархіи. Однако если первое выше послѣдней достоинствомъ, то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы оно было выше во всемъ. Напротивъ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ царская власть выше, именно, въ управленіи свѣтскими дѣлами. Ибо она не установляется церковною властью, но обѣ происходятъ непосредственно отъ Бога. Это можно доказать примѣромъ: медикъ врачуетъ тѣло, а учитель словесности просвѣщаетъ душу; но изъ этого не слѣдуетъ, что медикъ подчиняется учителю, хотя должность послѣдняго гораздо благороднѣе. Какъ тотъ, такъ и другой, назначаются непосред-

ственно отцомъ семейства, и оба остаются независимы другъ отъ друга. Точно также свинецъ достоинствомъ ниже золота, но не происходитъ отъ послѣдняго. Въ другомъ мѣстѣ, опровергая теорію конечной цѣли, авторъ употребляетъ еще другое сравненіе: должность аптекаря состоитъ въ приготовленіи средствъ, нужныхъ для медика, а между тѣмъ медикъ не назначаетъ и не отставляетъ аптекаря, а только указываетъ ему, какія нужно дѣлать лѣкарства; назначеніе же и увольненіе обоихъ принадлежитъ общему правителю.

Впрочемъ, употребляя сравненіе съ медикомъ и учителемъ, авторъ не думаетъ утверждать, что князю принадлежитъ единственно забота о тѣлѣ, а папѣ попеченіе о душѣ. Напротивъ, онъ опровергаетъ этотъ доводъ защитниковъ папства, доказывая, что власть князя распространяется и на душу, ибо цѣль ея — добродѣтельная жизнь. Эта цѣль достигается естественнымъ путемъ, совершенно независимо отъ духовной власти, которая направляетъ человѣка къ добродѣтели сверхъестественной или богословской [1]). Мы видимъ, какъ ученіе Аристотеля, которое прежде находилось въ противорѣчіи съ признаннымъ дотолѣ воззрѣніемъ Католической церкви, наконецъ беретъ верхъ надъ послѣднимъ.

Іоаннъ Парижскій смѣло приступаетъ къ самой папской власти, обращая противъ нея начало конечной цѣли. Власть папы надъ церковью, говоритъ онъ, не есть власть господская. Всѣ блага, принадлежащія церкви, какъ духовныя, такъ и свѣтскія, присвоены ей самой, какъ хозяину; папа же здѣсь только распорядитель (dispensator). Власть дана ему единственно *для пользы церкви*, для созиданія, а не для разрушенія, какъ говоритъ апостолъ Павелъ. Поэтому, если онъ злоупотребляетъ своимъ правомъ и расточаетъ церковное достояніе для личныхъ своихъ выгодъ, то не только его дѣйствія не имѣютъ силы, но онъ можетъ быть низложенъ церковью, также какъ монастырь можетъ низложить своего настоятеля, а отдѣльная епархія епископа, въ случаѣ злоупотребленія власти.

Справедливыми основаніями низложенія папы Іоаннъ Парижскій считаетъ: 1) ересь, ибо тогда папа долженъ считаться какъ бы мертвымъ, и 2) неисправимый порокъ, соблазняющій церковь. Самое же право низложенія онъ присвоиваетъ не только вселенскому собору, но и кардиналамъ; ибо, говоритъ онъ, кто можетъ избрать, тотъ можетъ и свергнуть.

---

[1]) Goldast, II, стр. 132.

И если возразятъ, что власть папы происходитъ отъ Бога, то отвѣчаю: она отъ Бога по своему существу (secundum se); но тому или другому лицу она присвоивается не Богомъ непосредственно, а черезъ человѣческое постановленіе; поэтому, въ силу человѣческаго же дѣйствія она можетъ быть отнята. Такимъ образомъ, различіе, установленное Ѳомою Аквинскимъ относительно свѣтской власти, прилагается и къ папской.

Отказывая папѣ въ безусловномъ владычествѣ надъ достояніемъ церкви, Іоаннъ Парижскій еще менѣе можетъ допустить право его распоряжаться имуществомъ мірянъ. Послѣднимъ каждый располагаетъ по своему усмотрѣнію. Верховнымъ судьею является здѣсь князь, который, въ случаѣ нужды, можетъ обращать частное имущество на общественныя потребности. Папѣ же, какъ блюстителю вѣры и нравственности, предоставлено только право требовать отъ гражданъ извѣстной части имущества на пользу религіи, напримѣръ десятину; онъ можетъ и понуждать ихъ къ тому церковными наказаніями. Внѣ этого случая, у него нѣтъ власти, и суда ему не дано. Это доказывается, какъ Св. Писаніемъ, такъ и значеніемъ церкви. Христосъ, какъ человѣкъ, не имѣлъ свѣтскаго суда; объ этомъ прямо свидѣтельствуетъ Евангеліе. Онъ сказалъ: *царство мое не отъ міра сего*; онъ отвѣчалъ просящимъ о судѣ: *кто меня поставилъ судьею надъ вами?* Онъ велѣлъ воздавать *Кесарева Кесареви*; онъ, наконецъ, заплатилъ дань. Но если бы даже у него и была подобная власть, то онъ не передалъ ея Петру. Объ этомъ нѣтъ никакихъ свидѣтельствъ; въ Св. Писаніи говорится только о передачѣ власти духовной. Врученіе полновластія, какъ въ свѣтскихъ, такъ и въ духовныхъ дѣлахъ, одному первосвященнику даже не мыслимо, ибо это противорѣчитъ совершенству, которое требуется отъ церкви. Чѣмъ совершеннѣе предметъ, тѣмъ раздѣльнѣе всѣ его части. Такъ напримѣръ, оба пола, соединенные въ растеніяхъ, раздѣляются въ животныхъ; въ домѣ, чѣмъ лучше хозяйство, тѣмъ болѣе отдѣльныя отрасли поручаются разнымъ лицамъ. Если обѣ власти различались уже въ Ветхомъ Завѣтѣ, то тѣмъ болѣе онѣ должны различаться въ Новомъ, болѣе совершенномъ.

Необходимость раздѣленія властей доказывается далѣе: 1) тѣмъ, что черезъ это сохраняется союзъ любви, вслѣдствіе взаимной нужды, которая отсюда рождается, и взаимныхъ услугъ, которыя оказываютъ другъ другу члены церкви: князь нуждается въ священникѣ для духовныхъ дѣлъ, а священникъ въ князѣ для свѣтскихъ. Поэтому Апостолъ говоритъ, что мы всѣ образуемъ единое тѣло Христово, но въ качествѣ раз-

ныхъ членовъ, изъ которыхъ каждый имѣетъ свои дары и свое назначеніе, ибо если все есть око, то гдѣ же рука, и если все рука, то гдѣ же око? (Римл. XII). 2) Раздѣленіе необходимо для того, чтобы занятіе свѣтскими дѣлами не уменьшало заботы о духовныхъ. Апостолъ Павелъ прямо говоритъ, что служащій Богу не долженъ вмѣшиваться въ житейскія дѣла (2 Тимоѳ. II, 4). По мнѣнію защитниковъ папской власти, эта цѣль достигается тѣмъ, что папа непосредственно не управляетъ свѣтскими дѣлами, а поручаетъ ихъ князю. Папа, говорятъ они, получаетъ свою власть прямо отъ Бога, а князья отъ папы, потому что послѣднему не свойственно исполненіе. Но если ему не свойственно исполненіе, то какимъ образомъ Богъ далъ ему власть, которою онъ не можетъ пользоваться? Чья сила, того и дѣйствіе. (Cujus est potentia, ejus est actum). Дать же власть безъ дѣйствія или дѣйствіе безъ власти противно разуму.

Затѣмъ авторъ подробно излагаетъ доводы защитниковъ папства и опровергаетъ ихъ одинъ за другимъ. При этомъ онъ разлагаетъ духовную власть на части и показываетъ ближайшее ея отношеніе къ власти свѣтской. Кому дана власть, говоритъ онъ, тому даны и всѣ средства для исполненія. Но священство есть власть духовная, установленная для совершенія таинствъ, въ виду вѣчной жизни; слѣдовательно, къ этому приводятся всѣ права, принадлежащія церкви. Сюда относятся: 1) власть совершать таинства (potestas consecrationis); 2) власть сообщать таинства вѣрующимъ, и тѣмъ открывать послѣднимъ врата царства небеснаго, что̀ называется и властью ключей (potestas administrationis seu potestas clavium); 3) власть учить (potestas apostolatus seu praedicationis); 4) власть исправлять неповинующихся (potestas correctionis); 5) власть установлять распорядокъ въ церковной іерархіи (potestas dispositionis); 6) власть получать все нужное для поддержанія жизни. Но ни одно изъ этихъ правъ не даетъ священнику власти надъ князьями. Первое, совершеніе таинствъ, имѣетъ значеніе чисто духовное. Тоже должно сказать и о власти ключей: ей подчиненъ только тотъ, кто согрѣшилъ и желаетъ получить разрѣшеніе; тотъ же, кто не хочетъ принести покаянія, не можетъ быть къ тому принуждаемъ, какъ преступникъ, на котораго свѣтскій судья налагаетъ принудительное наказаніе. Третья власть, учительская, тоже духовная, ибо она дѣйствуетъ словомъ. Все затрудненіе заключается въ четвертой, въ правѣ исправленія или суда. Здѣсь нужно замѣтить, что церкви принадлежитъ судъ единственно надъ проступками, относящимися къ области духовной, то есть совер-

шенными противъ божественныхъ, а не человѣческихъ законовъ. Самое наказаніе можетъ быть только духовное, а не тѣлесное. Высшая его мѣра — отлученіе отъ церкви, развѣ кто захочетъ добровольно подчиниться иному наказанію. Можетъ случиться, что преступникомъ является самъ князь. Въ такомъ случаѣ, если онъ презираетъ церковное наказаніе, папѣ остается дѣйствовать словомъ на народъ, который имѣетъ право низложить правителя. Но если князь грѣшитъ въ свѣтскихъ дѣлахъ, то исправленіе его принадлежитъ не папѣ, а баронамъ и перамъ королевства, которые могутъ однако просить содѣйствія церковной власти посредствомъ духовнаго наказанія. Съ другой стороны, если папа грѣшитъ въ духовныхъ дѣлахъ, то исправленіе его принадлежитъ кардиналамъ, которые въ случаѣ необходимости могутъ взывать и къ помощи свѣтскихъ князей. Послѣдніе впрочемъ, въ подобныхъ обстоятельствахъ, обязаны сами побуждать кардиналовъ и народъ къ низложенію папы. Если же папа грѣшитъ въ свѣтскомъ дѣлѣ, то исправленіе его принадлежитъ непосредственно свѣтской власти. Такимъ образомъ, оба управленія остаются раздѣльными: одинъ правитель имѣетъ власть свѣтскую, другой духовную, и одинъ вступается въ область другаго только *случайно*, *per accidens*, то есть, *въ случаѣ нужды*. Этимъ способомъ оба меча помогаютъ другъ другу, въ силу взаимной любви, соединяющей члены церкви. Наконецъ, что касается до остальныхъ двухъ властей, то пятая, власть распоряженія, остается въ предѣлахъ духовной іерархіи, шестая же, право получать все нужное для поддержанія жизни, касается свѣтской области, но здѣсь князья являются не подчиненными, а должниками.

Такова теорія, которую Іоаннъ Парижскій противопоставляетъ доводамъ защитниковъ папства. И здѣсь, въ основаніе полагается начало конечной цѣли; но оно понимается гораздо глубже и шире, нежели у богослововъ противоположной партіи. По ученію Іоанна Парижскаго, конечная цѣль человѣка достигается не подчиненіемъ всей человѣческой жизни единой власти, а взаимнодѣйствіемъ раздѣльныхъ властей, помогающихъ другъ другу во имя общаго союза любви. Конечною цѣлью, то есть началомъ общаго блага, опредѣляются и самое существо властей и размѣръ предоставленныхъ имъ правъ. Онѣ установляются для общей пользы, и во имя того же начала могутъ быть низлагаемы, какъ скоро онѣ отклоняются отъ своего назначенія. Папскіе богословы допускали демократію единственно въ свѣтской области; Іоаннъ Парижскій, приводя обѣ поло-

вины человѣческаго общества къ однимъ и тѣмъ же началамъ, вноситъ ее и въ церковь. Во всемъ этомъ видно уже новое направленіе мысли.

5. ДАНТЕ.

Между тѣмъ какъ во Франціи юная королевская власть побѣдоносно отстаивала свою независимость и наносила папству самый чувствительный ударъ, въ Германіи продолжалась прежняя борьба. Здѣсь противники стояли еще чисто на средневѣковой почвѣ. Авиньонскіе папы, покорные Франціи, выступали противъ императоровъ со всѣми своими старыми притязаніями, доведенными до крайности новыми богословами. Однако и здѣсь свѣтская власть нашла многочисленныхъ защитниковъ. И эти споры подали поводъ къ появленію замѣчательныхъ политическихъ сочиненій.

Первый, кто выступилъ въ защиту императоровъ, былъ великій поэтъ среднихъ вѣковъ, Данте Алигіери. По поводу распри между Климентомъ V-мъ и Генрихомъ VII-мъ Люксембургскимъ, онъ издалъ трактатъ *О монархіи* (De monarchia), въ которомъ онъ изложилъ вынесенную имъ изъ Болонской школы теорію всемірнаго владычества императоровъ. Мы видѣли уже, что юристы выработали это ученіе въ противоположность притязаніямъ папъ. Обѣ системы были выраженіемъ одного и того же начала: идеи всеобщаго господства законнаго порядка во всемъ человѣчествѣ. Это было расширеніе государственнаго союза во имя нравственнаго или общечеловѣческаго начала. Но въ папской теоріи все приводилось къ духовной власти, установленной Христомъ, въ императорской отстаивалась независимость свѣтской власти, наслѣдованной отъ Римлянъ. Это послѣднее ученіе, возведенное въ философско-богословскую систему, мы находимъ у Данте.

Сочиненіе Данте раздѣляется на три части: въ первой онъ доказываетъ необходимость всемірной монархіи, во второй принадлежность ея Римскому народу, въ третьей непосредственное происхожденіе императорской власти отъ Бога, а не отъ папы.

Съ первыхъ же словъ оказывается, что авторъ принадлежитъ къ школѣ Ѳомы Аквинскаго. Для разрѣшенія всѣхъ, поставленныхъ выше вопросовъ, говоритъ онъ, надобно прежде всего возвыситься къ началу, ибо всякая истина, которая сама не есть начало, проистекаетъ изъ какого либо начала. Но въ области свободныхъ дѣйствій, начало и причина всего

есть конечная цѣль, ибо она движетъ перваго двигателя. Слѣдовательно, изъ нея должно быть познаваемо то, что къ ней ведетъ.

Итакъ, первый вопросъ будетъ слѣдующій: въ чемъ состоитъ цѣль всего человѣческаго рода? Она опредѣляется тѣмъ дѣйствіемъ, которое свойственно совокупности всѣхъ людей, и которое отличаетъ ихъ отъ всего остальнаго. Дѣятельность, свойственная человѣку, какъ человѣку, отличающая его отъ растеній и животныхъ, есть дѣятельность разума. Слѣдовательно, она и будетъ цѣлью человѣчества. А такъ какъ эта цѣль не можетъ быть достигнута вполнѣ однимъ человѣкомъ, ни даже отдѣльнымъ обществомъ людей, то необходимо для этого общеніе всего человѣческаго рода. Оно имѣетъ въ виду прежде всего теоретическую дѣятельность, какъ высшую, затѣмъ и дѣятельность практическаго разума, какъ второстепенную и подчиненную первой. Въ этомъ состоитъ высшее благо человѣка на землѣ. Но отдѣльный человѣкъ совершенствуется въ мудрости только тогда, когда онъ находится въ состояніи покоя. Отсюда ясно, что и весь человѣческій родъ нуждается въ мирѣ, чтобы совершить свое дѣло и достигнуть своего назначенія. Итакъ, всеобщій миръ — вотъ высшее, что требуется для нашего блаженства. Это и есть дѣло всемірной монархіи.

Отъ этого общаго вывода Данте переходитъ къ отдѣльнымъ доказательствамъ. Главные доводы въ пользу всемірной монархіи слѣдующіе: 1) во всемъ, что устрояется въ виду единой цѣли, необходимо одно управляющее начало. Такъ въ человѣкѣ владычествуетъ единый разумъ, въ домѣ хозяинъ, въ государствѣ князь. Если человѣческій родъ имѣетъ одну цѣль, то онъ долженъ управляться однимъ монархомъ. 2) Устройство цѣлаго есть высшее благо, нежели устройство частей; первое составляетъ цѣль послѣдняго. Поэтому устройство отдѣльныхъ частей человѣческаго рода должно подчиняться устройству цѣлаго. 3) Человѣческій родъ тогда достигаетъ совершенства, когда онъ наиболѣе уподобляется Богу; слѣдовательно, какъ единый Богъ владычествуетъ во всей вселенной, такъ и родъ человѣческій долженъ быть устроенъ по образцу этого единства. 4) Гдѣ можетъ быть тяжба, тамъ долженъ быть и судъ. Но между отдѣльными князьями могутъ возникать споры; слѣдовательно, надъ ними долженъ быть высшій судья—императоръ. 5) Въ мірѣ должна царствовать правда, а она лучше всего водворяется всемірнымъ монархомъ, у котораго можно встрѣтить наиболѣе расположенія къ добру, такъ какъ ему нечего желать для себя; у него также наиболѣе

силы для осуществленія своей цѣли, наконецъ, и наиболѣе любви къ людямъ, ибо ему близокъ весь человѣческій родъ. 6) Человѣчество свободнѣе всего подъ властью всемірнаго монарха, ибо свободенъ тотъ, кто существуетъ для себя, а не для другихъ; въ монархіи же правитель существуетъ для гражданъ, а не граждане для монарха. 7) Что̀ можетъ быть сдѣлано однимъ лицемъ, лучше поручать одному, нежели многимъ. Но человѣчество можетъ управляться однимъ монархомъ, во всемъ, что касается до общихъ его интересовъ: монархъ издаетъ законы для всего человѣческаго рода, отдѣльные же князья прилагаютъ эти законы къ различнымъ мѣстностямъ, сообразно съ ихъ особенностями. 8) Единство вообще есть высшее благо. Изъ трехъ верховныхъ категорій разума: бытіе, единство и добро, бытіе производитъ единство, а единство добро. Грѣшить значитъ жертвовать единствомъ множеству. Согласіе есть добро; согласіе жѐ воль требуетъ единой направляющей воли, то есть власти единаго монарха. Очевидно, что Данте, поставляя единство между бытіемъ и добромъ, разумѣетъ подъ именемъ перваго не единство бытія и не единство конечной цѣли, которое и есть добро, а единство порядка, сообразно съ ученіемъ Ѳомы Аквинскаго.

Таковы философскіе доводы, на которыхъ основывается теорія всемірной монархіи. Въ нихъ проявляется то общечеловѣческое начало, которое составляло одну изъ существеннѣйшихъ сторонъ средневѣковой жизни. Всѣ частныя условія, входящія въ составъ государства, свобода, народность, мѣстныя особенности, здѣсь устраняются или по крайней мѣрѣ ставятся въ разрядъ низшихъ явленій, подчиняясь устройству цѣлаго. Мысль исходитъ изъ отвлеченно-общихъ, нравственныхъ началъ, изъ требованій всеобщаго мира, согласія и единства для совершенства человѣческаго рода. Эта односторонность дѣлала, разумѣется, подобныя теоріи неосуществимыми; но средневѣковые люди жили этими идеями и бились за нихъ. Только послѣдующее развитіе жизни и мысли показало ихъ несостоятельность.

Во второй части своего сочиненія, Данте обращается къ исторіи и въ ней ищетъ подкрѣпленія защищаемой имъ теоріи. Главное доказательство заключается во всемірномъ владычествѣ Римлянъ, въ которомъ онъ видитъ волю Провидѣнія. Римляне заслужили свое призваніе тѣмъ, что они были народъ благороднѣйшій и всегда имѣли въ виду не собственныя выгоды, а общее благо, которое составляетъ цѣль всякаго права. Они завоевали землю для установленія всеобщаго мира. Сама природа устро-

ила ихъ для этого назначенія, ибо природа, располагая людей для совершеннѣйшей цѣли, для объединенія жизни, должна была создать и необходимыя для того средства, предназначивъ извѣстный народъ къ владычеству; а кто могъ быть такимъ народомъ, какъ не Римляне? Въ ихъ побѣдахъ ясно видна рука Провидѣнія, ибо каждая битва есть судъ Божій. Слѣдовательно, они власть пріобрѣли по праву. Самъ Христосъ, родившись подъ властью Римлянъ, и принявши наказаніе отъ римскаго судьи, призналъ справедливость ихъ господства.

Наконецъ, въ третьей части трактата, Данте доказываетъ, что наслѣдникъ римскаго владычества, императоръ, держитъ власть непосредственно отъ Бога, а не отъ папы. Сначала приводятся доводы защитниковъ папства и затѣмъ опровергаются одинъ за другимъ. Эти доводы троякаго рода: богословскіе, юридическіе и философскіе.

Богословскія доказательства большею частью уже извѣстны намъ, также какъ и отвѣты. Однако есть и нѣкоторыя особенности. Данте приводитъ слѣдующіе доводы: 1) сравненіе съ солнцемъ и мѣсяцемъ (Deus fecit duo luminaria magna). Католическіе богословы объясняли, что солнце означаетъ власть духовную, а мѣсяцъ свѣтскую. Данте отвѣчаетъ, что таково не можетъ быть значеніе свѣтилъ, ибо они сотворены прежде человѣка. Кромѣ того, хотя мѣсяцъ получаетъ свѣтъ отъ солнца однако онъ не происходитъ отъ солнца, и имѣетъ также свой собственный свѣтъ. 2) Сравненіе съ Леви и Іудою, изъ которыхъ первый, старшій, былъ представителемъ священства, а второй, младшій, представителемъ царства. Данте возражаетъ, что старшинство лѣтъ не означаетъ старшинства власти, а потому этотъ доводъ не имѣетъ силы. 3) Возведеніе Саула на престолъ и низложеніе его Самуиломъ. Отвѣтъ: Самуилъ дѣйствовалъ здѣсь по особенному приказанію Божьему, что̀ не имѣетъ мѣста въ другихъ случаяхъ. 4) Принадлежность духовной и свѣтской власти папѣ, какъ намѣстнику Бога. Отвѣтъ: папа намѣстникъ Бога не во всемъ; ему не дана вся полнота божественной власти. Такъ напримѣръ, онъ не можетъ творить вещи и распоряжаться стихіями. 5) Текстъ: *елика аще свяжеши* и проч. Отвѣтъ: это не абсолютное правило; оно относится единственно къ тому, что касается царства небеснаго. Слѣдовательно, этимъ папѣ не дается права разрѣшать отъ свѣтскихъ законовъ. 6) Текстъ о двухъ мечахъ. Отвѣтъ: это вовсе не означаетъ двухъ властей; толкованіе здѣсь произвольное.

Затѣмъ Данте опровергаетъ юридическія доказательства папской вла-

сти, именно мнимый подарокъ Константина Великаго и перенесеніе Имперіи съ Грековъ на Германцевъ. Здѣсь онъ становится на точку зрѣнія государственныхъ началъ, чуждыхъ средневѣковому обществу, но заимствованныхъ юристами изъ римскаго права. Императоръ, говоритъ онъ, не имѣетъ права отчуждать Имперію, потому что это не его собственность. Императорская власть есть извѣстная общественная должность, а никто не можетъ дѣлать въ силу своей должности то, что ей противорѣчитъ. Императоръ поставленъ для сохраненія Имперіи, а не для ея разрушенія. Съ своей стороны, церковь не могла принять такого дара, ибо ей запрещено свѣтское владычество. Она не имѣла права и переносить Имперію, которая ей не принадлежала. Мы видимъ, какъ возрождающееся сознаніе началъ государственнаго права ведетъ къ устраненію доказательствъ, которыя дотолѣ считались весьма сильными. Однако долго еще послѣ Данте подарокъ Константина Великаго признавался людьми противоположныхъ партій за основаніе папскаго могущества. Такъ мало было въ средніе вѣка историческаго смысла и политическаго пониманія. Религіозные и нравственные вопросы заслоняли собою все.

Что касается до философскихъ доводовъ защитниковъ папства, то Данте приводитъ изъ нихъ одинъ, который мы встрѣтили уже мимоходомъ выше. Онъ основанъ на представленіи о предметахъ одного разряда, какъ объ извѣстномъ порядкѣ, исходящемъ изъ первоначальной единицы, представленіи, очевидно примыкающемъ къ системѣ Ѳомы Аквинскаго. Все что принадлежитъ къ одному роду, говорили богословы, можетъ быть подведено подъ одну единицу, которая есть общее мѣрило всего. Но люди всѣ одного рода; слѣдовательно, они могутъ быть подведены подъ общее мѣрило. Императоръ и папа люди; слѣдовательно, это правило относится и къ нимъ. А такъ какъ папа не можетъ быть измѣряемъ императоромъ, который не имѣетъ духовной власти, то очевидно, что императоръ долженъ быть приведенъ къ папѣ, какъ къ своему мѣрилу и правилу. Данте опровергаетъ это доказательство, дѣлая тонкое различіе: подводить императора и папу подъ общее мѣрило, говоритъ онъ, можно или въ качествѣ людей, или какъ власти. Одно не тождественно съ другимъ. Какъ люди, у нихъ общее мѣрило — наилучшій человѣкъ. Власть же не есть субстанція, какъ человѣкъ, а извѣстное отношеніе; слѣдовательно, она имѣетъ свое родовое понятіе и свое мѣрило. Высшее мѣрило власти не есть ни папа, ни императоръ, а Богъ, управляющій вселенною.

Въ этой чисто схоластической формѣ выражается та мысль, что одна власть не состоитъ подъ другою, какъ низшее начало подъ высшимъ и полнѣйшимъ; но обѣ, имѣя различное вѣдомство, составляютъ равноправные виды одного общаго родоваго понятія, котораго полнота заключается въ Богѣ. Поэтому свѣтская власть получаетъ свой законъ не отъ духовной власти, а непосредственно отъ Бога.

Устранивъ этотъ софизмъ, Данте переходитъ къ другимъ доказательствамъ противъ папъ. Они состоятъ въ слѣдующемъ: 1) церковная власть не можетъ быть причиною власти императорской, ибо послѣдняя существовала и дѣйствовала, когда той еще не было. 2) Церковь не имѣетъ права утверждать императоровъ, ибо она такого права ни отъ кого не получала. Она не получала его отъ Бога, ни по естественному закону, ни по откровенному; по естественному, потому что церковь не есть установленіе естественнаго закона; по откровенному, потому что Откровеніе устраняетъ священниковъ отъ власти. Она не получала этого права и отъ себя самой, ибо никто не можетъ самъ себѣ дать то, чего не имѣетъ; ни отъ императоровъ, такъ какъ императоръ не въ правѣ отчуждать то, что не составляетъ его собственности, и что дано ему для общаго блага. Наконецъ, она не получала этого права и отъ общаго сознанія человѣчества, такъ какъ большая часть человѣческаго рода этой власти не признаетъ. 3) Право утверждать свѣтскихъ князей противорѣчитъ самой природѣ церкви, ибо идеалъ церкви есть жизнь Христа, а Христосъ сказалъ, что царство его не отъ міра сего.

Непосредственное происхожденіе императорской власти отъ Бога Данте доказываетъ природою человѣка. Стоя посединѣ между двумя мірами, человѣкъ имѣетъ двоякое естество: тѣлесное и духовное, тлѣнное и нетлѣнное. Каждому естеству положена своя цѣль. Слѣдовательно, одинъ человѣкъ между всѣми существами имѣетъ двоякую цѣль: блаженство земное и блаженство небесное. Эти двѣ различныя цѣли достигаются различными путями, одна средствами земными, человѣческими, другая средствами сверхъестественными, вѣрою, надеждою, любовью. Одни средства даются намъ разумомъ, другія Откровеніемъ. Вслѣдствіе этого, человѣку нуженъ двоякій правитель: духовный и свѣтскій. Эти два различные порядка вещей установлены самимъ Богомъ; поэтому и власти, управляющія ими, установляются непосредственно Богомъ. Однако, такъ какъ временное блаженство устрояется сообразно съ вѣчными цѣлями, то императоръ нѣкоторымъ образомъ подчиненъ папѣ: имѣя власть отъ него

независимую, онъ долженъ оказывать ему уваженіе, какъ первородный сынъ отцу, чтобы освѣщенный свѣтомъ отцовской благодати, онъ могъ съ большею добродѣтелью управлять міромъ.

Таково заключеніе, къ которому приходитъ Данте. Великій поэтъ очевидно является здѣсь совершенно сыномъ среднихъ вѣковъ. Онъ большею половиною своихъ воззрѣній живетъ еще въ XIII-мъ столѣтіи. Отживающая идея всемірной имперіи находитъ въ немъ ревностнаго защитника. Онъ старается сочетать теоріи болонскихъ юристовъ съ ученіемъ Ѳомы Аквинскаго о конечной цѣли, о первенствѣ теоретическаго разума и о необходимости всеобщаго мира. Признавая въ человѣкѣ двѣ различныя цѣли, а потому въ обществѣ двѣ независимыя другъ отъ друга власти, онъ не выясняетъ отношенія ихъ между собою и кончаетъ неопредѣленнымъ подчиненіемъ свѣтской власти духовной. Поэтому сочиненіе Данте, любопытное, какъ полнѣйшее философское развитіе ученія о всемірной монархіи, не могло имѣть большаго вліянія на ходъ мысли. Ученіе Св. Ѳомы обращается здѣсь противъ крайнихъ, выводимыхъ изъ него послѣдствій; но сущность его остается неприкосновенною. Успѣха въ этомъ нельзя видѣть.

6. МАРСИЛІЙ ПАДУАНСКІЙ.

Съ совершенно иными началами, нежели Данте, выступилъ вскорѣ послѣ него, по поводу распри императора Людовика Баварскаго съ Іоанномъ XXII-мъ, другой Итальянецъ, медикъ и богословъ Марсилій Падуанскій. Притязаніямъ папъ Марсилій противопоставилъ не мечтательныя теоріи всемірной монархіи, а демократическую свободу, отрицая у церкви всякую принудительную власть. То ученіе, которое въ XIII-вѣкѣ таилось у еретиковъ, отвергавшихъ весь іерархическій порядокъ церкви, теперь выступаетъ явно и переносится въ самыя нѣдра Католицизма. Сочиненіе Марсилія носитъ заглавіе: *Защитникъ Мира* (Defensor Pacis). Оно вышло въ 1324-мъ году [1]).

Марсилій начинаетъ съ того, что во всякомъ государствѣ наиболѣе желательное есть спокойствіе (tranquillitas), наиболѣе же вредное раздоръ. Аристотель, говоритъ онъ, описалъ многія причины раздора; но послѣ него явилась одна, самая опасная, именно: ложное понятіе о духов-

[1]) Goldast, II, стр. 154 и слѣд.

ной власти. Она лишаетъ мира европейскія государства и особенно Италію.

Что̀ есть спокойствіе? Подобно тому, какъ въ тѣлѣ животнаго здоровье есть хорошее состояніе членовъ, когда всѣ отправленія ихъ происходятъ въ порядкѣ, такъ въ государствѣ спокойствіе есть хорошее расположеніе частей, такъ что каждая можетъ совершать свое дѣло сообразно съ разумомъ и съ своимъ назначеніемъ. Поэтому, чтобы рѣшить, какимъ образомъ можно достигнуть спокойствія въ государствѣ, надобно прежде всего знать, что̀ такое государство и каковы его части?

Марсилій описываетъ происхожденіе государствъ изъ домовъ, въ томъ видѣ, какъ оно изложено у Аристотеля. Онъ цѣликомъ заимствуетъ у Аристотеля и самое опредѣленіе политическаго союза, истекающее изъ высшаго, управляющаго имъ начала. Конечная цѣль государства — хорошо жить. Это цѣль, къ которой стремятся и люди и животныя. Но у человѣка она двоякая: временная и вѣчная. Вторая не можетъ быть извѣстна философамъ и открывается только религіей. Первая же есть настоящая цѣль государства, которое устрояется для человѣческихъ нуждъ. А такъ какъ этихъ нуждъ много, то необходимо раздѣленіе занятій и должностей. Изъ нихъ и образуются различныя части государства, которыя имѣютъ каждая свою цѣль или свое назначеніе.

Марсилій принимаетъ шесть такихъ частей: земледѣліе, ремесла, торговля, военное дѣло, священство и судъ. Послѣднія три части главныя или почетныя (honorabilitas); первыя же три называются частями государства въ обширномъ смыслѣ и составляютъ простой народъ (multitudo vulgaris). Цѣль ихъ — сохраненіе и умѣреніе дѣйствій тѣла. Тѣ должности, напротивъ, имѣютъ высшее назначеніе. Для умѣренія дѣйствій воли учреждена власть судебная или согласующая (conciliativa), которая есть главная. Ея назначеніе — установлять праведное и полезное обществу. Но такъ какъ для этого необходима принудительная сила, то съ этою цѣлью устроена должность военная. Наконецъ, для служенія Богу учреждено священство. Язычники не имѣли о немъ настоящаго понятія; оно дано только Откровеніемъ. Цѣль священства — умѣреніе человѣческихъ дѣйствій въ виду наилучшаго устройства человѣческаго рода для будущей жизни. Человѣкъ палъ, но Богъ, по своему милосердію, опредѣлилъ его спасти; Онъ послалъ своего Сына, который своею смертью искупилъ человѣческій родъ и далъ ему законъ Евангелія для руководства къ вѣчному спасенію. Съ этою цѣлью установлены священнослужи-

тели, учащіе закону и сообщающіе таинства. Итакъ, цѣль священства есть дисциплина и поученіе людей на счетъ того, во что по евангельскому закону нужно вѣрить, и что должно дѣлать или опускать для полученія вѣчнаго блаженства и для избѣжанія вѣчнаго страданія [1]).

Такова конечная цѣль государства и его частей. Затѣмъ Марсилій исчисляетъ другіе элементы, слѣдуя при этомъ общему схоластическому пріему. Подъ вліяніемъ философіи Аристотеля, схоластики принимали во всякой вещи причины четырехъ родовъ: причину матеріальную, формальную, движущую и конечную. Легко усмотрѣть, что это опять ничто иное, какъ четыре основные элемента всякаго бытія. Обозначивъ конечную причину государства, Марсилій переходитъ къ другимъ. Матеріальная причина, или матерія, изъ которой образуется политическое тѣло, заключается въ самихъ людяхъ, исполняющихъ различныя должности; формальную причину, то, что даетъ государству форму или строеніе, составляютъ законы, управляющіе обществомъ; наконецъ движущая или производящая причина — обыкновенно человѣческій законодатель и весьма рѣдко самъ Богъ. Это и есть настоящая верховная власть въ государствѣ.

Марсилій, также какъ въ новое время Руссо, строго отличаетъ законодателя отъ главной или первенствующей части государства, которую мы называемъ правительствомъ, и которую онъ называетъ судомъ. Верховная власть, по его ученію, принадлежитъ собственно законодателю, который всегда одинъ и тотъ же, тогда какъ устройство главной части можетъ быть различно. Этимъ отличаются другъ отъ друга образы правленія. Марсилій въ этомъ отношеніи цѣликомъ слѣдуетъ Аристотелю, раздѣляя правильные образы правленія на монархію, аристократію и политію, неправильные на тиранію, олигархію и демократію.

Какъ же установляется эта главная часть, которая въ свою очередь устрояетъ остальныя?

Иногда, хотя весьма рѣдко, это совершается непосредственнымъ дѣйствіемъ Божества, какъ было, напримѣръ, у Евреевъ; обыкновенно же это дѣлается черезъ посредство человѣческой воли, хотя и здѣсь отдаленная причина — Богъ, отъ котораго исходитъ всякая власть. Человѣческимъ путемъ власть установляется или по доброй волѣ гражданъ или

---

[1]) Sacerdotalis igitur officii finis est hominum disciplina et eruditio de his, quae secundum evangelicam legem necessarium est credere, agere vel omittere propter aeternam salutem consequendam et miseriam fugiendam.

насильственно. Послѣднее ведетъ къ тираніи, первое умѣстно въ правильныхъ образахъ правленія. Поэтому выборъ—наилучшій способъ установленія власти. Другое отличіе тираническаго правленія отъ правильнаго то, что въ послѣднемъ власть управляетъ по закону, а въ первомъ по своему произволу. Слѣдовательно, прежде нежели говорить объ установленіи правителя, надобно знать, что̀ такое законъ и кому принадлежитъ право его издавать.

Слово: законъ имѣетъ разнообразное значеніе. Въ приложеніи къ гражданскимъ дѣйствіямъ оно означаетъ: 1) сужденіе или ученіе о томъ, что правомѣрно или неправомѣрно; 2) въ точномъ или собственномъ смыслѣ, предписаніе, сопровождаемое принужденіемъ, посредствомъ награды или наказанія. Замѣтимъ, что мы здѣсь въ первый разъ встрѣчаемъ точное различіе между юридическимъ закономъ и нравственнымъ, различіе, которое будетъ имѣть приложеніе въ дальнѣйшемъ развитіи ученія Марсилія. Главная цѣль закона въ собственномъ смыслѣ, продолжаетъ Марсилій, правда и общее благо; второстепенная цѣль—твердость и прочность власти; ибо законъ, воздерживая власть отъ произвола, невѣжества и дурныхъ страстей, тѣмъ самымъ дѣлаетъ ее болѣе прочною. Поэтому всякая власть должна управлять на основаніи закона.

Кому же принадлежитъ право издавать законы или кто настоящій законодатель въ человѣческомъ обществѣ? Народъ, отвѣчаетъ Марсилій, то есть совокупность гражданъ или бо́льшая ихъ часть. Это можно доказать слѣдующими доводами: 1) законодательная власть должна принадлежать тому, кто можетъ дать наилучшіе законы: но таковъ именно народъ, ибо законы издаются для общаго блага, а оно лучше усматривается всѣми, нежели нѣкоторыми. Никто самъ себѣ зла не желаетъ; слѣдовательно, всѣ въ совокупности будутъ искать общаго блага, а не частнаго. Напротивъ, одинъ или немногіе легко могутъ или ошибаться или имѣть въ виду собственную пользу, а не общественную. 2) Законодателемъ долженъ быть тотъ, чьи законы лучше всего исполняются. Но таковъ опять народъ, ибо каждый здѣсь повинуется не по принужденію, а добровольно, законамъ, которые онъ самъ на себя налагаетъ. Притомъ, большинство имѣетъ и наиболѣе силы, чтобы заставить непокорныхъ исполнять законъ.

Противъ этого возражаютъ: 1) что законодатель долженъ быть свободенъ отъ дурныхъ наклонностей и невѣжества, а большинство людей глупы и злы; мудрые же и добродѣтельные всегда немногочисленны.

2) Слишкомъ трудно, а часто и невозможно согласить мнѣнія многихъ, въ особенности злыхъ и безумныхъ людей; согласить немногихъ всегда легче. 3) Не слѣдуетъ дѣлать посредствомъ многихъ то, что могутъ сдѣлать немногіе.

Всѣ эти возраженія легко опровергаются нѣкоторыми аксіомами и силлогизмами: 1) всякій человѣкъ желаетъ себѣ жизни, имѣющей во всемъ достатокъ, а таковая дается государствомъ; слѣдовательно, большинство гражданъ желаетъ государства, а потому и всего нужнаго для благоустроеннаго государства, то есть хорошихъ законовъ. 2) Цѣлое всегда больше части; слѣдовательно, совокупность гражданъ всегда способнѣе различить хорошее, нежели какая либо часть, которая сама содержится въ цѣломъ. Принимая во вниманіе эти аксіомы, невозможно утверждать, что большинство гражданъ злы и глупы, а потому имѣютъ наклонность къ дурному. Напротивъ, каждый имѣетъ естественное стремленіе къ сохраненію государства, находя въ этомъ собственную пользу, и если большинство не въ состояніи придумать что нибудь новое, какъ немногіе мудрые, то оно лучше можетъ обсудить предлагаемое, ибо здѣсь каждый можетъ замѣтить упущенное. Что касается до втораго возраженія, то изъ того, что легче согласить немногихъ, не слѣдуетъ, чтобы ихъ мнѣніе было лучше. Этимъ же опровергается и третье возраженіе.

Не трудно замѣтить, что доводы Марсилія Падуанскаго въ пользу демократіи основаны на ложныхъ умозаключеніяхъ. Изъ того, что каждый желаетъ себѣ пользы, не слѣдуетъ, что каждый хочетъ и пользы общественной. Связь между тою и другою слишкомъ отдаленна. Предполагая даже подобное желаніе во всякомъ гражданинѣ, не слѣдуетъ, чтобы каждый понималъ то, что требуется общественнымъ благомъ. На это нужны и умственное развитіе и знаніе дѣла, которыя даны не всѣмъ. И если Марсилій утверждаетъ, что всѣ въ совокупности способнѣе обсуждать общественныя дѣла, нежели нѣкоторые, ибо цѣлое больше части, въ немъ заключающейся, то это чистый софизмъ. Цѣлое несомнѣнно всегда больше части, но оно не всегда лучше части. Напротивъ, хорошо устроенная часть теряетъ свое качество, входя въ составъ дурно устроеннаго цѣлаго. Распущенное въ количествѣ, качество понижается. Въ общественныхъ дѣлахъ, это поглощеніе качества количествомъ усиливается еще тѣмъ, что общее рѣшеніе вытекаетъ не изъ суммы всѣхъ голосовъ, а изъ воли большинства. Слѣдовательно, мнѣніе лучшаго меньшинства, избранныхъ людей, теряетъ всякое значеніе, и управленіе государствомъ впадаетъ въ

руки невѣжественной массы. Марсилій заимствовалъ свои доводы изъ нѣкоторыхъ положеній Аристотеля, который служилъ неисчерпаемымъ источникомъ для всякаго рода доказательствъ и авторитетомъ для самыхъ противоположныхъ направленій. Но великій мыслитель древности, говоря въ пользу демократическихъ рѣшеній, имѣлъ въ виду большинство людей, получившихъ высокое гражданское образованіе, и вполнѣ посвящающихъ себя политической жизни; классы, занятые физическимъ трудомъ, исключались изъ государства. Средневѣковой публицистъ взялъ одни общія положенія безъ той почвы, изъ которой они вытекали, а потому его выводы получили совершенно иной характеръ.

Рѣшивши такимъ образомъ, кто долженъ быть законодателемъ въ государствѣ, Марсилій переходитъ къ вопросу: кому принадлежитъ право установлять правителя (partem principantem)? Опять тому же законодателю, по тѣмъ же причинамъ, по которымъ ему принадлежитъ изданіе законовъ. Здѣсь, кромѣ того, присоединяется еще соображеніе особаго рода, именно: кто установляетъ извѣстную форму, тому принадлежитъ и установленіе субъекта этой формы; слѣдовательно, кто издаетъ законы, тотъ долженъ назначать и лице, которому поручается приведеніе законовъ въ дѣйствіе, а это и есть правитель. Отсюда ясно, что народу принадлежитъ право назначать правителя, исправлять его, и наконецъ смѣнять, въ случаѣ нужды, для общаго блага. Права же правителя заключаются въ томъ, что онъ долженъ судить, повелѣвать и исполнять свои рѣшенія на основаніи закона. Онъ же устрояетъ остальныя части государства, опредѣляя количество и качество потребныхъ для того людей. Такимъ образомъ, все остальное установляется въ отношеніи къ этой главной части, какъ къ центру или сердцу.

Что касается до устройства самаго правительства, то Марсилій замѣчаетъ, что исполненіе законовъ лучше ввѣряется одному или нѣсколькимъ, нежели всѣмъ, ибо для этого достаточны немногіе, а всѣ были бы напрасно отвлечены отъ своихъ дѣлъ. Каково бы впрочемъ ни было устройство этой части, правитель всегда долженъ быть единый, не по количеству лицъ, а по должности, то есть необходимо, чтобы рѣшеніе было одно, хотябы правленіе принадлежало аристократіи или политіи. Дѣйствіе должно во всякомъ случаѣ проистекать только изъ общаго рѣшенія; иначе въ государствѣ будутъ раздоры, и оно не будетъ составлять одного цѣлаго. Во всемъ этомъ ученіи Марсилія Падуанскаго нельзя не замѣтить многочисленныхъ точекъ соприкосновенія съ Руссо.

Говоря объ устройствѣ правительства, Марсилій разбираетъ и вопросъ: что полезнѣе, установленіе монархіи наслѣдственной или избирательной? Изъ подробнаго изложенія доказательствъ обѣихъ сторонъ видно, какъ этотъ вопросъ занималъ умы того времени.

Въ пользу наслѣдственной монархіи говорятъ слѣдующіе доводы: 1) наслѣдственный монархъ болѣе заботится о государствѣ, какъ о своемъ достояніи. 2) Привыкшій къ власти не превозносится, а потому властвуетъ менѣе деспотически. 3) Народъ охотнѣе повинуется наслѣдственному монарху, вслѣдствіе привычки. 4) Династія, разъ пріобрѣтшая власть, оказываетъ столько благодѣяній народу и такъ возвышается надъ остальными гражданами, что не можетъ уже въ послѣдствіи повиноваться другимъ. 5) Наслѣдственный монархъ, происходя отъ доблестныхъ родителей, самъ имѣетъ болѣе наклонности къ добродѣтели. 6) Наслѣдственный монархъ не испытываетъ столько затрудненій, сколько избирательный. 7) При выборѣ монарха трудно согласить избирателей, а въ случаѣ разногласія происходятъ междоусобія. 8) Вслѣдствіе дурныхъ свойствъ человѣческой природы и преобладанія личныхъ интересовъ, рѣдко выбираются хорошіе правители. 9) Легче узнать нравъ наслѣдственнаго монарха, на котораго съ дѣтства устремлены всѣ взоры, а знаніе характера необходимо для совѣта. 10) Наслѣдственность монархіи устраняетъ соперничество и честолюбіе. 11) Избирательный монархъ, опасаясь за своихъ дѣтей, не можетъ настаивать на исполненіи закона могучими людьми; наслѣдственный же правитель чуждъ подобныхъ соображеній. 12) Наслѣдственная монархія наиболѣе распространенная, слѣдовательно, и наиболѣе естественная форма правленія. Наконецъ, 13) наслѣдственная монархія ближе подходитъ къ управленію міра единымъ непрерывнымъ правителемъ.

Не смотря однако на всѣ эти, весьма сильные доводы, избирательная монархія, по мнѣнію Марсилія, должна быть предпочтена, ибо совокупность гражданъ, имѣя въ виду общее благо, всегда можетъ выбрать наилучшаго, тогда какъ случайное наслѣдство не всегда даетъ хорошаго правителя. Притомъ, выборъ можетъ имѣть всѣ преимущества наслѣдственной монархіи: народъ всегда можетъ избрать сына умершаго князя, если онъ того достоинъ. Наслѣдственная же монархія не имѣетъ выгодъ избирательной. Наконецъ, избирательный монархъ болѣе заботится о благѣ государства, нежели наслѣдственный: 1) по своей добродѣтели, такъ какъ выбирается наилучшій; 2) потому что онъ опасается наказанія; 3) въ надеждѣ на выборъ дѣтей, которыхъ онъ съ этою цѣлью

лучше воспитываетъ. Доказательства же въ пользу наслѣдственной монархіи легко могутъ быть опровергнуты. 1) Несправедливо, что наслѣдственный монархъ болѣе заботится о государствѣ; по изложеннымъ выше причинамъ, можно скорѣе сказать наоборотъ. 2) Избирательный монархъ властвуетъ менѣе деспотически, ибо выбирается лучшій, и онъ не надѣется на безнаказанность. 3) Если въ наслѣдственной монархіи народъ повинуется по привычкѣ, то въ избирательной мѣсто привычки занимаетъ уваженіе къ нравственному достоинству лица, а это гораздо важнѣе. 4 и 5) Добродѣтель родителей не служитъ ручательствомъ за качества дѣтей, ибо отъ доблестныхъ родителей не всегда родятся доблестныя дѣти; если же сынъ оказывается достойнымъ престола, то въ избирательной монархіи народъ можетъ всегда его выбрать. 6, 7 и 8) Относительно затрудненій, встрѣчаемыхъ при выборѣ и восшествіи на престолъ, слѣдуетъ сказать, что при первоначальномъ установленіи монархіи, затрудненій гораздо больше для выбора монарха наслѣдственнаго, нежели избирательнаго; въ послѣдствіи же и въ избирательной монархіи всѣ затрудненія уменьшаются вслѣдствіе опыта. 9) Познаніе нрава монарха съ младенчества вовсе не существенно, ибо его узнать легко; гораздо важнѣе, чтобы нравъ былъ добрый. 10) Въ наслѣдственной монархіи, съ уничтоженіемъ выбора, дѣйствительно устраняются поводы къ соперничеству и честолюбію, но вмѣстѣ съ тѣмъ у гражданъ отнимается то, что принадлежитъ имъ по праву, а черезъ это умножаются причины волненій. 11) Избирательный монархъ будучи добродѣтельнымъ, не боится могучихъ людей; напротивъ, они боятся, какъ его, такъ и народа, а потому исполняютъ законы. 12) Распространеніе наслѣдственной монархіи ничего не доказываетъ, ибо наиболѣе распространенное не всегда наилучшее; иначе ремесленникъ былъ бы выше перваго философа. Наконецъ, 13) уподобляться Богу слѣдуетъ не тѣлеснымъ единствомъ, а духовнымъ совершенствомъ.

Въ этихъ доводахъ Марсилія Падуанскаго противъ наслѣдственной монархіи мы видимъ, съ одной стороны, радикальнаго писателя, съ другой защитника императорской власти, основанной на выборѣ. Историческій опытъ послѣдующихъ вѣковъ рѣшилъ вопросъ иначе. Избирательныя монархіи повсюду оказывались несостоятельными; тѣ невыгоды, которыя старался смягчить Марсилій, слишкомъ ясно доказали свое значеніе. Но для насъ, эти пренія публицистовъ XIII-го и XIV-го столѣтій въ высшей степени любопытны, какъ признакъ политической зрѣлости среднихъ

вѣковъ. Здѣсь уже нельзя было цѣликомъ черпать изъ Аристотеля; средневѣковымъ писателямъ приходилось прибѣгать къ собственному политическому опыту, и изъ него выводить свои доказательства. Мы можемъ замѣтить, что съ обѣихъ сторонъ приводятся доводы весьма сильные, тѣ, которые касаются самаго существа дѣла.

Гораздо слабѣе оказывается Марсилій въ обсужденіи другаго вопроса, занимавшаго людей того времени, именно, вопроса о томъ, что̀ полезнѣе: установленіе одного государства по всей землѣ, или разныхъ въ разныхъ странахъ, имѣющихъ различные языки и обычаи. Духъ новаго времени проявляется у Марсилія развѣ въ томъ, что онъ считаетъ этотъ вопросъ второстепеннымъ. Можно устроить политическій союзъ такъ или иначе, говоритъ онъ, смотря по удобству. Онъ замѣчаетъ только, что раздѣленіе государствъ можетъ имѣть въ виду предупрежденіе излишняго размноженія человѣческаго рода.

Разобравъ существо и свойства свѣтской власти, Марсилій переходитъ къ власти церковной. Здѣсь главный вопросъ состоитъ въ томъ: принадлежитъ ли церковной власти принудительный судъ въ духовныхъ и свѣтскихъ дѣлахъ?

Для разъясненія дѣла, говоритъ Марсилій, надобно прежде всего установить термины, ибо много путаницы произошло отъ смѣшенія различнаго значенія словъ. Церковью, въ настоящемъ смыслѣ, называется собраніе всѣхъ вѣрующихъ, а въ болѣе употребительномъ смыслѣ, совокупность служителей алтаря. Мірскимъ (temporalia) называется, съ одной стороны, все тѣлесное, принадлежащее человѣку, съ другой, всякое человѣческое дѣйствіе или страданіе, относящееся къ временной жизни. Подъ словомъ же: духовное, (spiritualia) разумѣется, съ одной стороны, все нематеріальное, съ другой, божественный законъ, ученіе, таинства и благодать, устрояющіе человѣка для жизни вѣчной, или въ болѣе обширномъ смыслѣ, всякое человѣческое дѣйствіе или страданіе, относящееся къ будущей жизни. Мы видимъ, что Марсилій ищетъ научной точности.

Затѣмъ, по общему обычаю писателей того времени, приводятся сначала доводы защитниковъ папской власти, потомъ возраженія противниковъ. Папской теоріи противополагаются тексты Св. Писанія, доказывающіе, что Христосъ далъ ученикамъ своимъ только власть учить, а не принуждать. Все это намъ уже извѣстно; новаго здѣсь ничего нѣтъ. Марсилій приводитъ и тексты апостоловъ, предписывающіе повиновеніе вла-

стямъ. Изъ всего этого онъ выводитъ, что свѣтской власти подчинены всѣ граждане безъ исключенія; духовенству же принудительной власти не дано, ибо принужденіемъ нельзя войти въ царство небесное. Власть ключей означаетъ только право связывать и разрѣшать людей относительно грѣха, то есть совершать таинство исповѣди. Впрочемъ и здѣсь окончательный судъ принадлежитъ Богу. Другое право, истекающее изъ той же власти, состоитъ въ отлученіи грѣшниковъ отъ церкви, или отъ общенія вѣрующихъ. Но такъ какъ съ этимъ связаны гражданскія послѣдствія, а священникъ принудительной власти не имѣетъ, то ему принадлежитъ въ этомъ отношеніи единственно право совѣта; власть же принудительно отлучать непокорныхъ отъ церкви присвоивается самой церкви, то есть собранію вѣрующихъ, почему Христосъ сказалъ: *повѣждь церкви*. Иначе священникъ, пользуясь такимъ правомъ, получилъ бы власть надъ всѣмъ гражданствомъ, тогда какъ по установленію Христа, ему принадлежитъ только право учить и дѣйствовать въ качествѣ медика, а не принудительно.

Марсилій старается подкрѣпить это ученіе изслѣдованіемъ самаго существа законовъ, управляющихъ человѣкомъ. Въ этомъ заключается философская часть его аргументаціи. Всѣ свободныя человѣческія дѣйствія, говоритъ онъ, подлежатъ нѣкоторымъ правиламъ. Но иныя изъ этихъ правилъ — простые совѣты, другія же имѣютъ принудительную силу и сопровождаются наградами и наказаніями. Это — приведенное выше различіе между юридическимъ закономъ и нравственнымъ. Распредѣленіе наградъ и наказаній можетъ имѣть мѣсто или въ настоящей жизни или въ будущей. Законъ, сопровождаемый наградами и наказаніями въ настоящей жизни, есть законъ человѣческій, въ будущей — законъ Божій. Но всякій законъ требуетъ исполнителя или судьи. Судьею человѣческаго закона является князь, которому поэтому подсудны всѣ нарушающіе этотъ законъ, даже священнослужители. Судья же божественнаго закона есть Христосъ, который даетъ награды и налагаетъ наказанія въ будущей жизни. Въ настоящей жизни, для закона Божьяго нѣтъ судьи, а существуетъ только совѣтникъ, который учитъ, что̀ нужно дѣлать для полученія вѣчной награды и избѣжанія вѣчнаго наказанія. Это и есть священникъ, который учитъ и совершаетъ таинства, но принуждать никого не можетъ, ибо по принужденію нельзя получить вѣчной награды. Онъ — медикъ душъ. Поэтому Евангельское слово въ приложеніи къ настоящей жизни есть ученіе, а не принудительный законъ.

Противъ этого возражаютъ, что сужденіе о ереси принадлежитъ священнику, слѣдовательно и наказаніе. Но еретикъ долженъ быть судимъ по закону Божьему, а потому онъ можетъ быть наказанъ только въ будущей жизни Христомъ; священнику здѣсь принадлежитъ только увѣщаніе. Человѣческій же законъ можетъ воспретить еретикамъ пребываніе въ извѣстной странѣ, какъ людямъ вреднымъ для другихъ. Нарушители этого закона должны наказываться свѣтскою властью, точно также какъ если бы законъ постановилъ удаленіе прокаженныхъ, то исполненіе принадлежало бы не медику, а свѣтскому судьѣ. Замѣтимъ здѣсь первый голосъ средневѣковаго писателя въ пользу свободы совѣсти.

Таковы, по ученію Марсилія, права священнослужителей; кѣмъ же они опредѣляются?

Выше было сказано, что всѣ должности въ государствѣ устрояются человѣческимъ законодателемъ; между тѣмъ, должность служителя алтаря первоначально установлена Христомъ. Для разрѣшенія этого кажущагося противорѣчія, говоритъ Марсилій, слѣдуетъ прежде всего различить существо должности и замѣщающія ее лица. Затѣмъ, въ самой должности различаются два элемента, изъ которыхъ одинъ имѣетъ начало отъ Бога, другой отъ людей. Непосредственно Богомъ установленъ только священническій чинъ (character sacerdotalis). Онъ состоитъ въ правѣ совершать таинства и передается возложеніемъ рукъ. Эту власть всѣ пресвитеры имѣютъ въ одинаковой степени; Римскій первосвященникъ въ этомъ отношеніи совершенно уравнивается съ другими. Но кромѣ того, въ церкви есть другая власть, экономическая (potestas iconomica), установленная для распорядка между людьми. Это власть епископская. Происхожденіе ея чисто человѣческое, и она слѣдуетъ общимъ правиламъ.

Марсилій доказываетъ Св. Писаніемъ, что Христосъ далъ всѣмъ апостоламъ совершенно одинакую власть. Онъ сказалъ всѣмъ безъ различія: *сіе творите въ мое воспоминаніе*; *шедше убо, научите вся языки*; *пріимите Духъ Святъ*, *имъ же отпустите грѣхи, отпустятся имъ*, *а имъ же держите, держатся*. Изъ Св. Писанія не видать также, чтобы Петръ имѣлъ власть надъ другими апостолами. Наконецъ, нѣтъ причины, почему бы Римскій епископъ болѣе другихъ считался преемникомъ Петра, ибо изъ Писанія не видать даже, былъ ли когда нибудь Петръ въ Римѣ. Власть, данная апостоламъ, имѣла значеніе не для одного какого либо мѣста, а для всѣхъ странъ и вѣрующихъ. Распредѣленіе же священнослужителей по округамъ—опять дѣло

человѣческаго соглашенія. Божественнаго установленія въ этомъ невозможно искать.

Что касается до назначенія лицъ, то право опредѣлять какъ епископовъ, такъ и пресвитеровъ, принадлежитъ въ каждомъ округѣ церкви, то есть собранію вѣрующихъ. Это доказывается обычаемъ первоначальной церкви и доводами разума. Основанія тѣже, что относительно выбора свѣтскихъ правителей. Здѣсь даже еще важнѣе избраніе достойнѣйшаго, ибо при плохомъ замѣщеніи должности, вѣрующимъ грозитъ опасность не только временныхъ несчастій, но и вѣчной смерти. И въ этомъ случаѣ возраженіе, что священники лучше могутъ судить о достоинствѣ лица, опровергается тѣмъ, что еще лучше можетъ судить объ этомъ весь народъ, котораго священники составляютъ часть. Такимъ образомъ, право назначать служителей алтаря, а потому исправлять ихъ и, въ случаѣ нужды, отрѣшать отъ должности, принадлежитъ тому же законодателю, въ рукахъ котораго находится и свѣтское законодательство, то есть народу. Онъ же распоряжается и свѣтскими имуществами, назначенными на содержаніе духовенства. Наконецъ, ему принадлежитъ толкованіе Св. Писанія, установленіе догматовъ и обрядовъ. Но такъ какъ невозможно собрать въ одно мѣсто всю совокупность вѣрующихъ, то они дѣйствуютъ черезъ представителей, избирая изъ среди себя вселенскій соборъ, черезъ который глаголетъ Духъ Святой. Соборъ издаетъ церковные законы; онъ одинъ можетъ положить наказаніе за неисполненіе христіанскихъ обязанностей; ему же, наконецъ, принадлежитъ право отлучать отъ церкви князя или какого бы то ни было гражданина.

Очевидно, что Марсилій, слѣдуя чисто демократическому направленію, и приписывая народу какъ свѣтскую, такъ и духовную власть, окончательно смѣшалъ предѣлы той и другой. Отрицая у духовенства право налагать принудительныя наказанія, онъ туже власть присвоиваетъ собору, представителю церкви. Это едва ли не единственная непослѣдовательность, въ которой можно его упрекнуть.

Марсилій находитъ въ своей системѣ мѣсто и для папы. Собору принадлежитъ все, что относится къ законодательству; но для охраненія порядка въ собраніи, а также и для исполненія соборныхъ постановленій, полезно установленіе верховнаго епископа, которому въ этомъ смыслѣ принадлежитъ главенство надъ остальными. Право назначать такое лице принадлежитъ опять вселенскому собору; но лучше всего вручить главенство Римскому папѣ, ибо это согласно съ установленнымъ обычаемъ церкви.

Таково существенное содержаніе сочиненія Марсилія Падуанскаго. Въ немъ, въ первый разъ въ исторіи политической литературы, съ замѣчательною силою и ясностью проводятся чисто демократическія начала. И эти начала не ограничиваются одною свѣтскою областью, а вносятся въ самое устройство церкви. Богословскому ученію о законѣ противополагается начало свободы. Самый законъ считается исходящимъ изъ свободной воли гражданъ. Мы видимъ здѣсь полнѣйшее развитіе либеральной теоріи въ средневѣковомъ періодѣ. Какъ всегда, эти начала, взятыя въ своей односторонности, оказываются недостаточными. Но въ Марсиліи нельзя не признать даровитаго родоначальника всѣхъ демократическихъ писателей новаго времени. Книга его имѣетъ и другое важное значеніе. Здѣсь въ первый разъ, систематическими и учеными доводами, отрицается у церкви принудительная власть. Законъ юридическій отличается по этой теоріи отъ закона нравственнаго. Церковь должна оставаться чисто нравственно-религіознымъ союзомъ; она имѣетъ право дѣйствовать только нравственными средствами. Это было самое существенное возраженіе, не только противъ всѣхъ папскихъ притязаній, но и противъ всего средневѣковаго порядка, въ которомъ церковному союзу давалось слишкомъ обширное значеніе. Но эта мысль шла наперекоръ всему общественному развитію того времени, а потому не могла быть принята. Сила среднихъ вѣковъ состояла въ одностороннемъ преобладаніи нравственно-религіозныхъ началъ. Свѣтская область сохраняла отчасти свою самостоятельность, но не была владычествующею, какъ хотѣлъ Марсилій, а подчинялась высшему руководству церкви. Поэтому ученіе Марсилія было объявлено еретическимъ, а книга его возбудила въ обществѣ скорѣе недовѣріе къ защищаемому имъ дѣлу.

7. ОККАМЪ.

На защиту императорской власти противъ папскихъ притязаній двинулись не одни приверженцы теоріи всемірной монархіи и крайніе демократы; на поприщѣ борьбы явились и схоластики. Въ это время ученіе Ѳомы Аквинскаго уступало уже мѣсто новому направленію. Еще въ концѣ XIII-го столѣтія ему противопоставлена была другая система, которая, составляя вѣнецъ богословскаго развитія среднихъ вѣковъ, вмѣстѣ съ тѣмъ повела схоластику къ паденію, ибо этими новыми началами исчерпывалось все ея содержаніе. Далѣе можно было идти только въ подроб-

ностяхъ, а не въ общемъ міросозерцаніи. Эта система родилась въ средѣ Францисканцевъ. Основатель ея — Іоаннъ Дунсъ Скотъ, прозванный въ средніе вѣка Учителемъ Тонкимъ (Doctor Subtilis).

У Ѳомы Аквинскаго весь міръ представлялся неизмѣннымъ порядкомъ, въ которомъ высшія ступени бытія дѣйствуютъ на низшія, и все связывается и опредѣляется непреложнымъ закономъ, разумною цѣпью причинъ и слѣдствій, идущею сверху къ низу. Въ основаніе этой теоріи были положены заимствованныя у Аристотеля категоріи матеріи и формы, но матерія низводилась до совершенно страдательнаго бытія, почти до ничтожества. Свободѣ въ этой системѣ также оставалось мало мѣста. Вслѣдствіе господствовавшаго раздвоенія, а отчасти и подъ вліяніемъ Аристотеля, она допускалась въ низшей области, но всегда въ подчиненіи высшимъ началамъ, дѣйствующимъ на нее извнѣ. Св. Ѳома затруднялся даже, какъ отстоять свободу воли при всеобщемъ, преобладающемъ у него детерминизмѣ.

На совершенно иную точку зрѣнія становится Дунсъ Скотъ. Онъ также принимаетъ категоріи Аристотеля, но ставитъ ихъ въ иное отношеніе другъ къ другу, приближаясь къ тому значенію, которое имѣли эти начала у великаго греческаго философа. Противъ ученія Ѳомы Аквинскаго о матеріи Дунсъ Скотъ возражаетъ, что возможность или способность тогда только воспринимаетъ въ себя внѣшнее дѣйствіе, когда она въ себѣ самой имѣетъ къ тому расположеніе. Предметъ вызывается къ дѣйствію внѣшнимъ объектомъ, но дѣйствуетъ самъ, собственною, присущею ему силою. Поэтому нельзя понимать матерію и форму, какъ два начала, изъ которыхъ одно является только дѣятельнымъ, а другое только страдательнымъ. Между ними есть взаимнодѣйствіе; одна противоположность требуется другою, и только изъ сочетанія обѣихъ образуется все сущее. Господствующее въ мірозданіи начало не есть подчиненіе низшихъ предметовъ высшимъ, а соотвѣтствіе или *пропорціональность* противоположныхъ элементовъ: формы и матеріи, дѣятельнаго и страдательнаго, субъекта и объекта, общаго и частнаго, сверхъестественнаго и естественнаго, божественнаго и человѣческаго.

При такомъ воззрѣніи, матерія, область частныхъ отношеній, получаетъ у Дунса Скота гораздо болѣе самостоятельности, нежели у его предшественниковъ. Она становится необходимымъ элементомъ всякаго частнаго бытія. Матерія приписывается даже безплотнымъ духамъ. Вслѣдствіе того же идеальнаго направленія, человѣческая свобода пріобрѣтаетъ

также гораздо большее значеніе, нежели прежде. Человѣкъ, въ ученіи Дунса Скота, не является только страдательнымъ сосудомъ, въ который вливается Божья благодать; человѣческая воля собственною дѣятельностью стремится къ высшей цѣли, хотя и не можетъ ея достигнуть безъ Божьей помощи, ибо во всемъ требуется взаимнодѣйствіе двухъ элементовъ. Точно также и человѣческій разумъ, по самой своей природѣ, предназначенъ къ познанію высшихъ истинъ; для этого не нужно сверхъестественное возвышеніе его силъ, хотя и здѣсь необходима помощь со стороны Бога, ибо и познаніе пріобрѣтается взаимнодѣйствіемъ субъекта и объекта. Но эта помощь не есть дѣятельность, извнѣ приходящая и подчиняющая человѣка внѣшнему для него закону; это—сила, дѣйствующая внутри человѣка, возбуждающая и направляющая естественныя его способности. Извнѣ данный законъ самъ по себѣ не въ состояніи подвинуть человѣка на добро; онъ не пропорціоналенъ человѣческой способности. На это нужна внутренняя дѣятельность Духа.

Изъ двухъ высшихъ способностей человѣка, Дунсъ Скотъ, въ противоположность Ѳомѣ Аквинскому, ставилъ волю выше разума. Принимая начала Аристотеля, онъ также, какъ Св. Ѳома, считалъ конечную цѣль высшимъ началомъ жизни; но по его ученію, ближайшее отношеніе къ цѣли имѣетъ воля, которая къ ней стремится и ея достигаетъ. Разумъ даетъ здѣсь только предварительныя указанія; онъ не опредѣляетъ воли, какъ утверждалъ Св. Ѳома, а доставляетъ ей только матеріалъ. Воля, по существу своему, свободна и можетъ произвольно выбирать изъ противоположностей. Однимъ словомъ, детерминизмъ Ѳомы Аквинскаго Дунсъ Скотъ замѣняетъ индифферентизмомъ, то есть безразличнымъ отношеніемъ воли къ противоположнымъ опредѣленіямъ. Сообразно съ этими началами, онъ полагаетъ высшую цѣль человѣка не въ дѣятельности разума, не въ познаніи истины, какъ утверждалъ Св. Ѳома вслѣдъ за Аристотелемъ, а въ практическомъ началѣ, въ удовлетвореніи воли. Въ этомъ заключается высшее блаженство, которое состоитъ въ единеніи съ Богомъ, конечною цѣлью всего сущаго.

И въ Богѣ Дунсъ Скотъ ставилъ волю выше разума. По его ученію, не Разумъ—творецъ вселенной, а Воля, свободно выбирающая изъ противоположностей. На это ясно указываетъ то, что въ мірѣ многое совершается случайно. Многое могло бы быть и иначе; слѣдовательно, все это происходитъ не отъ неизмѣннаго и необходимаго закона, истекающаго изъ разума, а отъ свободнаго изволенія Бога, который установилъ то, что

хотѣлъ. Отсюда знаменитый въ средніе вѣка споръ между Томистами и Скотистами о томъ, исходитъ ли законъ изъ разума или изъ воли Божьей. Въ первомъ случаѣ, законъ не оставляетъ мѣста свободѣ, во второмъ онъ становится произвольнымъ. Этотъ споръ, какъ увидимъ далѣе, неоднократно повторялся и въ послѣдствіи; въ концѣ XVII-го вѣка объ этомъ велись любопытныя пренія между Лейбницомъ и Кокцеи. Въ настоящемъ случаѣ, этотъ вопросъ получалъ особенный оттѣнокъ вслѣдствіе того, что подъ именемъ воли Дунсъ Скотъ разумѣлъ не только силу производящую, но главнымъ образомъ духъ, все приводящій къ себѣ, какъ къ конечной цѣли, понятіе, которое нѣсколько запутывало дѣло. Вообще схоластики, слѣдуя Августину, опредѣляли три божественныя Ипостаси, какъ Сущность, Разумъ и Волю, или какъ Силу, Мудрость и Любовь. Мы видѣли, что въ первый періодъ верховнымъ началомъ считалось Бытіе или Сущность; у Ѳомы Аквинскаго господствующее опредѣленіе есть Разумъ; наконецъ, у Дунса Скота является Воля, какъ способность, дѣйствующая въ виду конечной цѣли и господствующая надъ противоположностями. Въ человѣкѣ, какъ существѣ несовершенномъ, конечная цѣль воли лежитъ внѣ ея; ибо эта цѣль состоитъ въ единеніи съ Богомъ. Божественная же воля сама для себя цѣль; Богъ, по опредѣленію Дунса Скота, есть единое, приводящее свое твореніе къ себѣ, какъ къ конечной цѣли [1]). Этимъ началомъ Дунсъ Скотъ ограничиваетъ и произвольный характеръ закона, установленнаго божественною свободою: Богъ не можетъ сдѣлать, чтобы онъ самъ не былъ верховною цѣлью для всего сущаго, а это и есть высшій законъ.

Ученіе Дунса Скота представляетъ полное развитіе идеализма въ области схоластики. Оно, также какъ и предшествующія теоріи, основано на попыткѣ сочетать догматы церкви съ началами Аристотеля. Не смотря на нѣкоторыя, даже значительныя отступленія отъ послѣдняго, оно въ существѣ своемъ гораздо болѣе приближается къ нему, нежели система Ѳомы Аквинскаго. Зато съ другой стороны, оно не всегда соотвѣтствуетъ требованіямъ христіанской догматики; многое въ ученіи церкви остается здѣсь непонятнымъ. Такъ напримѣръ, идеализмъ ведетъ къ ученію о происхожденіи міра изъ противоположныхъ началъ; поэтому, говоритъ

---

[1]) Creaturae suae per se ipsum in se ipsum finaliter reductivum. См. Ritter: Geschichte der Philosophie, VIII, стр. 394, примѣч. Тамъ же вообще объ ученіи Дунса Скота.

Дунсъ Скотъ, естественный разумъ можетъ постигнуть только устроеніе Богомъ вселенной изъ данной матеріи, какъ принималъ Аристотель, а никакъ не твореніе изъ ничего. Послѣднее есть тайна, извѣстная только изъ Откровенія, но недоступная человѣческому пониманію. Точно также, если все сущее должно быть приведено къ единенію съ Богомъ, какъ съ конечною цѣлью, то вѣчное осужденіе грѣшниковъ остается непонятнымъ. Это опять тайна, доступная только вѣрѣ. Наконецъ, Аристотелево начало конечной цѣли, присущей самимъ вещамъ и связывающей противоположное на основаніи внутренняго закона, не совсѣмъ согласуется съ христіанскимъ понятіемъ о свободной волѣ Божьей, владычествующей въ мірѣ. Принимая послѣднее и стараясь сочетать это начало съ первымъ, Дунсъ Скотъ, съ одной стороны, пришелъ къ опредѣленію Божества, составленному изъ разнородныхъ понятій, съ другой стороны, не смотря на оговорки, онъ долженъ былъ допустить много произвольнаго въ божественномъ законѣ. И здѣсь, рѣшенія воли Божьей открываются только путемъ вѣры. Такимъ образомъ, въ результатѣ, область знанія и область вѣры являются двумя не связанными между собою мірами. Попытка установить внутреннее соотвѣтствіе между сверхъестественнымъ и естественнымъ оказывается несостоятельною. Прошедши всѣ свои категоріи, и достигнувъ высшаго начала — идеи, сочетающей противоположности, разумъ приходитъ къ убѣжденію, что многое въ области вѣры остается ему непонятнымъ.

Отсюда возникаетъ стремленіе раздѣлить точнѣе эти двѣ сферы, опредѣливъ, что̀ принадлежитъ къ одной, и что̀ къ другой. Противоположности остаются рядомъ, но уже не связанныя общими началами, а отчасти исключая, отчасти восполняя другъ друга. Разумъ идетъ своимъ путемъ; вѣра остается въ высшей области и дѣйствуетъ тамъ, гдѣ разумъ недостаточенъ. Эта точка зрѣнія представляетъ начало отдѣленія свѣтской науки отъ богословія; но вмѣстѣ съ тѣмъ схоластика склоняется къ паденію, ибо схоластика была ничто иное, какъ попытка привести къ общимъ началамъ всю совокупность знанія, какъ свѣтскаго, такъ и духовнаго.

Съ противоположеніемъ двухъ областей, изъ которыхъ каждая имѣетъ свой источникъ познанія, является снова противоположность номинализма и реализма. Номинализмъ, который въ первую эпоху, на почвѣ натуралистическихъ понятій, не могъ противостоять реализму, и который затѣмъ былъ поглощенъ спиритуализмомъ, теперь, съ помощью идеа-

лизма, возникаетъ снова, отмежевывая себѣ всю область естественнаго знанія. Борьба его съ реализмомъ возгорается съ новою силою. Но теперь уже роли перемѣнились. Номиналистами являются искренніе приверженцы церковнаго ученія, которые стараются оградить догматы отъ притязаній разума, утверждая, что разумъ ограничивается познаніемъ явленій и не въ состояніи понимать высшихъ истинъ. Реалистами, напротивъ, были еретики, какъ Виклефъ и Гусъ, которые, отстаивая дѣйствительность общихъ началъ, вмѣстѣ съ тѣмъ защищали право разума на высшее познаніе. Это ученіе отвергалось Католиками, ибо идеальный реализмъ велъ къ совершенно инымъ понятіямъ о церкви, нежели тѣ, которыя господствовали у католическихъ богослововъ.

Однако и новые номиналисты далеко ушли отъ прежнихъ понятій о владычествѣ церкви надъ гражданскимъ міромъ. Ихъ воззрѣніе вытекло также изъ идеализма; слѣдовательно, они должны были признавать самостоятельность свѣтской области. Вмѣсто того, чтобы расширять вѣдомство духовной власти во имя требованій высшаго порядка и полнаго единства человѣческаго общества, они старались и въ политикѣ разграничить обѣ области, опредѣливъ точнѣе, что̀ должно принадлежать той и другой. А это прямо шло наперекоръ притязаніямъ папъ. Поэтому номиналисты, не смотря на свою приверженность къ церковному ученію, явились ревностными защитниками свѣтской власти.

Главнымъ представителемъ этого направленія, развившагося изъ системы Дунса Скота, былъ ученикъ послѣдняго, знаменитый схоластическій боецъ на поприщѣ богословскомъ и политическомъ, Вильгельмъ Оккамъ. Онъ одинъ изъ первыхъ возвратился къ номинализму, утверждая, что единственный путь естественнаго познанія есть опытъ; все же остальное — дѣло вѣры и дается Откровеніемъ. Раздѣляя эти двѣ области, онъ устремилъ главное свое вниманіе на различія; отъ него позднѣйшая схоластика заимствовала этотъ пріемъ, который она довела до нелѣпой крайности. Тотъ же методъ онъ прилагалъ и къ политическимъ вопросамъ. Онъ старался разграничить церковь и государство, предоставляя духовной власти чисто религіозныя дѣла и сосредоточивая всѣ мірскія въ рукахъ свѣтской. Общею же связью обѣихъ служило у него начало пользы, во имя котораго каждая изъ двухъ властей можетъ при случаѣ восполнять другую. При такомъ направленіи, Оккамъ явился самымъ сильнымъ противникомъ папъ. Въ XIV-мъ вѣкѣ, у римскаго престола не было болѣе опаснаго врага.

Споръ возникъ по поводу столкновенія папы съ Францисканцами. Нищенствующій орденъ Францисканцевъ былъ основанъ на отреченіи отъ собственности и вообще отъ земныхъ благъ. Этотъ идеалъ христіанской жизни они противопоставили стремленію папъ подчинить себѣ всю свѣтскую область во имя конечной цѣли. Они указывали на то, что духовное совершенство, по христіанскому ученію, состоитъ не въ возможно большемъ единствѣ земной жизни, а напротивъ, въ отрѣшеніи отъ всего земнаго. Соборъ Францисканцевъ въ Парижѣ постановилъ, что отреченіе отъ всякой собственности, какъ частной, такъ и общей, есть заслуга передъ Богомъ, и что Христосъ и апостолы, показывая путь къ совершенству, учили тому словомъ и примѣромъ. Это постановленіе было объявлено еретическимъ папою Іоанномъ XXII-мъ, который утверждалъ, напротивъ, что ни Христосъ, ни апостолы такого примѣра не подавали, и что необходимое для человѣческой жизни пользованіе вещами не можетъ быть отдѣлено отъ собственности. На это глава францисканскаго ордена, Михаилъ Цезенскій, апеллировалъ къ вселенскому собору, что̀ со времени Филиппа Красиваго вошло въ обычай. Папа, съ своей стороны, отвѣчалъ статутомъ: Quia vir reprobus Michael de Cesena (Такъ какъ мужъ нечестивый, Михаилъ Цезенскій), въ которомъ осуждалось францисканское ученіе. Непокорные монахи были призваны къ суду.

Михаилъ Цезенскій однако не унялся; онъ написалъ опроверженіе статута и назвалъ ученіе папы еретическимъ. Въ доказательство, что Христосъ совѣтовалъ отреченіе отъ всякой собственности, онъ ссылался на извѣстный текстъ: *аще хощеши совершенъ быти, иди, продаждь имѣніе и даждь нищимъ*. Слѣдовательно, заключалъ онъ, если бы самъ Христосъ не отрекся отъ всякой собственности, то онъ не былъ бы совершенъ. И если даже сохраненіе одного имѣнія несовмѣстно съ христіанскимъ совершенствомъ, то тѣмъ болѣе несогласно съ нимъ всемірное владычество. Что Христосъ дѣйствительно самъ ничего не имѣлъ, видно далѣе изъ словъ его, что Сынъ человѣческій не имѣетъ, гдѣ преклонить голову (Матѳ. VIII, 10.). Притомъ, онъ велѣлъ воздавать Кесарева Кесареви; слѣдовательно, онъ не считалъ себя всемірнымъ владыкою. Христосъ предписалъ и апостоламъ отреченіе отъ всякой собственности, ибо онъ сказалъ имъ: *всякъ отъ васъ, иже не отречется отъ всего своего имѣнія, не можетъ быти мой ученикъ* (Лук. XIV, 33). Поэтому и апостолы прямо говорятъ, что они не имѣютъ ничего своего: *се мы оставихомъ вся и вслѣдъ тебѣ идо-*

хомъ (Матѳ. XIX, 27). О первыхъ Христіанахъ въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ сказано, что они не имѣли частной собственности. Наконецъ, правила монашествующихъ, одобренныя церковью, воспрещаютъ имъ какъ частную, такъ и общую собственность, поставляя въ этомъ идеалъ христіанскаго совершенства. Если же папа утверждаетъ, что пользованіе вещами не можетъ быть отдѣлено отъ собственности, то это противорѣчитъ какъ Св. Писанію, въ которомъ говорится, что Христосъ и апостолы не имѣли ничего своего, хотя у нихъ были вещи въ употребленіи, такъ и правиламъ монашествующихъ орденовъ [1]).

Осужденные папою Францисканцы бѣжали подъ покровительство императора Людовика Баварскаго, который въ это время также ссорился съ папою. Въ числѣ бѣглецовъ находился и Вильгельмъ Оккамъ, который сказалъ императору: «защищай меня мечемъ, я буду защищать тебя перомъ». Дѣйствительно, онъ по поводу этой распри написалъ нѣсколько полновѣсныхъ трактатовъ, въ которыхъ до тончайшихъ подробностей разбирались какъ споръ папы съ Францисканцами, такъ и отношенія папской власти къ императорской.

Эти трактаты представляютъ образецъ полемическихъ пріемовъ позднѣйшей схоластики. Авторъ большею частью даже не высказываетъ своего собственнаго заключенія, но обыкновенно излагаетъ сначала цѣлый рядъ мнѣній, съ доказательствами, на которыя они опираются, затѣмъ возраженія; потомъ онъ опровергаетъ эти возраженія, затѣмъ возражаетъ на самыя опроверженія, и т. д. Второстепенные вопросы переплетаются съ главными, и все вмѣстѣ представляетъ лабиринтъ, сквозь который не легко продраться. Однако, при внимательномъ чтеніи, можно ясно прослѣдить мысль знаменитаго схоластика.

Первый трактатъ, 1326-го года, носитъ заглавіе: *Восемь вопросовъ о власти и санѣ папъ* (Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali [2]). Авторъ прежде всего задаетъ себѣ слѣдующій вопросъ: до такой ли степени власть свѣтская и духовная противоположны, что не могутъ совмѣщаться въ одномъ лицѣ? На это, говоритъ Оккамъ, могутъ быть разные отвѣты. Первый тотъ, что они другъ друга исключаютъ. Второй, что они не только могутъ совпадать, но и дѣйствительно совпадаютъ въ лицѣ папы. Основаніемъ послѣдняго служатъ извѣст-

---

[1]) См. объ этомъ спорѣ Goldast, II стр: 1236 и слѣд., 1344 и слѣд.

[2]) Goldast, II, стр. 313 и слѣд.

ные доводы защитниковъ папства. Наконецъ, третье мнѣніе, среднее между противоположными, состоитъ въ томъ, что онѣ по природѣ своей могутъ совмѣщаться, но въ дѣйствительности не совмѣщаются въ одномъ лицѣ. Существующая между ними противоположность не болѣе противоположности души и тѣла, которыя однако находятся въ одномъ человѣкѣ. Изъ предметовъ, составляющихъ виды одного рода, добродѣтели умственныя и нравственныя также существуютъ въ одномъ лицѣ. Въ дѣйствіяхъ свѣтской власти нѣтъ ничего такого, что̀ бы противорѣчило власти духовной, ибо̀ даже судъ надъ преступниками можетъ принадлежать послѣдней въ случаѣ бездѣйствія князя. Не смотря на то, эти двѣ власти не совпадаютъ въ одномъ лицѣ, не по природѣ вещей, а по установленію Бога. Такъ бываетъ по крайней мѣрѣ въ обыкновенномъ порядкѣ (regulariter), ибо при случаѣ (casualiter), духовная власть можетъ вступаться и въ свѣтскія дѣла.

Въ доказательство этого третьяго мнѣнія приводятся извѣстные тексты. Христосъ раздѣлилъ обѣ власти, чтобы соединяющій ихъ въ себѣ не возгордился, чтобы онѣ другъ въ другѣ нуждались, наконецъ, чтобы мірскія занятія не мѣшали духовному служенію. Свѣтской власти принадлежитъ и судъ крови, который воспрещенъ церкви. Доводы же защитниковъ папства опровергаются прежде всего тѣмъ, что христіанскій законъ, по изреченію Апостола, въ отличіе отъ еврейскаго, есть законъ совершенной свободы (Яковъ I, 25). Между тѣмъ, если бы папа имѣлъ такое полновластіе, то это былъ бы законъ невыносимѣйшаго рабства, ибо всѣ были бы рабами папы. Кромѣ того, всякая власть установляется для общаго блага; но если бы папѣ дана была такая власть, то она была бы установлена для его пользы, а не для подданныхъ, которымъ она была бы слишкомъ опасна. Поэтому вѣрующіе обязаны повиноваться папѣ единственно въ томъ, что̀ онъ предписываетъ для блага церкви, не касаясь чужихъ правъ и вольностей. Если же онъ посягаетъ на чужія права или дѣйствуетъ во вредъ церкви, то онъ самъ можетъ быть подвергнутъ суду.

Такимъ образомъ, начало общей пользы требуетъ раздѣленія властей; оно же ограничиваетъ каждую власть тѣмъ, что необходимо для общественнаго блага. Таковъ отвѣтъ на первый вопросъ.

Второй вопросъ: имѣетъ ли свѣтская власть собственность (proprietatem sibi proprie propriam) непосредственно отъ Бога? Для объясненія мы должны замѣтить, что въ средніе вѣка, при отсутствіи чисто

государственныхъ началъ, понятія собственности и власти не различались.

Относительно этого вопроса, говоритъ авторъ, существуютъ тоже разныя мнѣнія. Одни утверждаютъ, что свѣтская власть имѣетъ собственность только черезъ посредство папы. Доводы тѣже, что и въ предъидущемъ вопросѣ. Другое мнѣніе дѣлаетъ различіе: собственность можетъ троякимъ образомъ происходить отъ Бога: 1) непосредственнымъ даромъ Божьимъ, какъ Моисей получилъ предводительство надъ Евреями; 2) непосредственно отъ Бога въ томъ смыслѣ, что она исходитъ отъ него одного, однако черезъ органъ твари, какъ напримѣръ папа получаетъ власть посредствомъ выбора кардиналовъ, хотя послѣдніе передаютъ ему власть, не имъ принадлежащую, а идущую отъ Бога; 3) собственность, первоначально происходящая отъ человѣческаго дара, въ послѣдствіи можетъ быть держима единственно отъ Бога, если владѣлецъ не имѣетъ надъ собою высшаго. Никто не говоритъ, что свѣтскіе князья имѣютъ собственность отъ Бога первымъ путемъ, но нѣкоторые думаютъ, что они получаютъ ее вторымъ способомъ, ибо императоръ держитъ власть не отъ какого либо человѣка: не отъ избирателей, которые сами власти не имѣютъ, ни отъ коронующаго, ибо коронація власти не даетъ, ни отъ утверждающаго, ибо императоръ въ утвержденіи не нуждается, слѣдовательно, отъ Бога. Другіе полагаютъ, напротивъ, что князья имѣютъ собственность отъ Бога третьимъ способомъ, ибо если бы они получили ее вторымъ или первымъ, то это могло бы быть извѣстно лишь изъ Откровенія, а въ Откровеніи объ этомъ ничего не сказано. Слѣдовательно, надобно признать, что Богъ далъ собственность вообще людямъ, а потому на отдѣльныхъ людей она можетъ быть перенесена не иначе, какъ по общей ихъ волѣ. Но разъ переданная, она держится княземъ непосредственно отъ Бога, такъ какъ онъ не имѣетъ надъ собою высшаго. Хотя приверженцы папства утверждаютъ, что этотъ высшій существуетъ, именно папа, однако можно доказать, что власть и собственность не происходятъ отъ послѣдняго, ибо онѣ существовали до установленія папства. Ихъ имѣютъ даже невѣрные князья. Самые римскіе императоры являются наслѣдниками язычниковъ, а на наслѣдниковъ переходятъ права предшественниковъ.

Третій вопросъ касается суда: получаютъ ли князья свѣтскій судъ отъ папы по установленію Христа?

Нѣкоторые думаютъ, что да, не только тѣ, которые признаютъ за папою безусловную полноту власти, но и тѣ, которые признаютъ за нимъ

полновластіе единственно въ томъ, что нужно для управленія вѣрующихъ. Доказательство слѣдующее: общество людей, имѣющихъ взаимныя сношенія, не хорошо устроено, если не имѣетъ единаго высшаго судьи, отъ котораго окончательно зависитъ разрѣшеніе всѣхъ столкновеній и споровъ; но человѣчество составляетъ единый народъ или единое стадо съ единымъ пастыремъ; слѣдовательно, оно должно имѣть верховнаго судью. А такимъ можетъ быть только папа, ибо въ дѣлахъ вѣры надъ нимъ нѣтъ судьи, кромѣ Бога; слѣдовательно, и остальные суды должны отъ него зависѣть.

Другіе отвергаютъ это положеніе, употребляя противъ него различнаго рода доказательства. Одни совершенно отрицаютъ у папы принудительную власть, развѣ когда она дается ему свѣтскими князьями; другіе утверждаютъ, что папѣ принадлежитъ принудительная власть въ духовныхъ дѣлахъ, но никогда въ свѣтскихъ; третьи, наконецъ, говорятъ, что папа не имѣетъ полновластія въ обыкновенномъ порядкѣ, но можетъ имѣть его при случаѣ, для общей пользы.

Для разъясненія этого вопроса, говоритъ Оккамъ, необходимо разсмотрѣть, что̀ нужно для наилучшаго устройства всякаго правленія. 1) Оно должно быть установлено для общаго блага, а не для частнаго. Отсюда ясно, что духовная власть учреждена для блага вѣрующихъ и можетъ предписывать имъ единственно то, что необходимо для спасенія душъ; права же и вольности людей должны оставаться неприкосновенными. Если они нарушаются папою иначе, какъ въ случаѣ нужды и для общей пользы, то такому предписанію никто не обязанъ повиноваться. 2) Для наилучшаго правленія требуется, чтобы оно сосредоточивалось въ одномъ лицѣ. На это есть многія причины, изъ которыхъ главная та, что этимъ способомъ скорѣе всего устраняются раздоры и сохраняются въ народѣ миръ и согласіе. Поэтому царская власть лучше аристократіи и демократіи.

Изъ этихъ соображеній ясно, что̀ противорѣчитъ наилучшему правленію и что̀ составляетъ необходимую его принадлежность. Противорѣчитъ ему рабство подданныхъ, ибо рабство установляется не для блага рабовъ, а для пользы господина. Притомъ, свободные люди выше рабовъ, а потому власть надъ первыми выше власти надъ послѣдними. Слѣдовательно, наилучшему правленію противорѣчитъ безусловное полновластіе, такъ какъ оно ведетъ къ рабству. Необходимая же принадлежность наилучшаго правленія та, чтобы правитель имѣлъ право дѣлать все нужное для

общаго блага, то есть распредѣлять и охранять права, издавать законы, назначать судей, устроивать ремесла, предписывать добродѣтели и многое другое, главное же, исправлять и наказывать виновныхъ. Но если послѣдняя цѣль главная, то отсюда слѣдуетъ, что съ наилучшимъ правленіемъ совмѣстна независимость нѣкоторыхъ судей, лишь бы виновные не избѣгали наказанія. А это достигается тѣмъ, что установляется верховный судья, которому, *въ случаѣ нужды*, подсудны всѣ преступленія. Такимъ образомъ, для наилучшаго устройства человѣческаго рода не требуется верховный судья, отъ котораго бы всѣ постоянно зависѣли, а нуженъ лишь такой, къ которому бы можно было прибѣгать въ случаѣ нужды. Но таковымъ можетъ быть только свѣтскій князь, ибо наказаніе виновныхъ есть свѣтское дѣло; по установленію Христа, духовенство, развѣ въ случаѣ нужды, не должно вмѣшиваться въ мірскія дѣла. Папа, при этомъ устройствѣ, сохраняетъ свою независимость; въ обыкновенномъ порядкѣ, онъ изъятъ изъ вѣдомства князя, но въ случаѣ какого либо преступленія, производящаго соблазнъ, онъ подсуденъ сначала епископамъ, а въ случаѣ ихъ нерадѣнія, свѣтской власти. Наоборотъ, и папа можетъ иногда судить императора, но не по должности, какъ верховный судья, а по нуждѣ, когда недостаточны всѣ другіе способы исправленія. При этомъ слѣдуетъ однако замѣтить, что наилучшее правленіе не всегда можетъ быть установлено, какъ вслѣдствіе недостатковъ подданныхъ, такъ и вслѣдствіе несовершенства правителя. Самая здоровая пища бываетъ иногда вредна больнымъ.

Остальные вопросы, которые трактуетъ Оккамъ, имѣютъ второстепенное значеніе. Однако, для насъ любопытенъ пятый, который совпадаетъ съ однимъ изъ изложенныхъ выше доводовъ въ пользу папъ. Вопросъ слѣдующій: получаетъ ли избранный князь какую нибудь власть черезъ то, что онъ духовнымъ лицемъ помазывается, посвящается и коронуется? Нѣтъ, отвѣчаетъ Оккамъ, ибо всѣ князья, наслѣдующіе другъ другу, имѣютъ одну власть и одни права; римскіе императоры—наслѣдники язычниковъ, а язычники не помазывались и не короновались. Царское помазаніе не то, что священническое; оно установлено не Богомъ, а людьми. Оно введено единственно для торжества, чтобы окружить царя бо́льшимъ уваженіемъ. Тоже относится и къ коронаціи. Поэтому коронуются и царицы, не имѣющія власти.

Другой трактатъ Оккама называется: *Разговоръ между учителемъ и ученикомъ противъ ересей папы Іоанна XXII-го*

и въ защиту императора Людовика Баварскаго и Михаила Цезенскаго (Dialogus inter magistrum et discipulum & [1]). Онъ писанъ въ 1328-мъ году. Это сочиненіе раздѣляется на нѣсколько частей: первая часть о ересяхъ вообще, вторая о ересяхъ Іоанна XXII-го, третья объ отношеніи папской власти къ императорской. Къ этому присоединяется *Трудъ девяноста дней* (Opus nonaginta dierum), въ которомъ подробно обсуждается споръ папы съ Францисканцами. Для насъ любопытна только третья часть, объ отношеніи папской власти къ императорской. Она раздѣляется на девять трактатовъ, изъ которыхъ только два первыхъ, и то не вполнѣ, включены въ собраніе Гольдаста. Но они собственно и имѣютъ теоретическое значеніе; въ остальныхъ же разбираются дѣйствія папы, императора и Михаила Цезенскаго.

Какъ видно изъ самаго заглавія, предметъ излагается въ видѣ разговора между учителемъ и ученикомъ. Ученикъ допрашиваетъ учителя о разныхъ мнѣніяхъ и доказательствахъ на счетъ современныхъ вопросовъ; учитель отвѣчаетъ, «не утверждая и не сомнѣваясь, а только излагая», и предоставляя ученику самому вывести заключеніе изъ сказаннаго.

Первый трактатъ имѣетъ заглавіе: *О власти папы и духовенства*. Здѣсь обсуждается вопросъ: простирается ли власть папы на все, что не противно закону Божьему и естественному праву? Нельзя не замѣтить этого послѣдняго ограниченія, которое уже значительно стѣсняетъ папское полновластіе.

Отвѣты на этотъ вопросъ могутъ быть различны. Здѣсь существуютъ слѣдующія мнѣнія: 1) что папа, по установленію Христа, имѣетъ полновластіе, какъ въ духовныхъ, такъ и въ свѣтскихъ дѣлахъ; 2) что по божественному закону онъ имѣетъ полновластіе единственно въ дѣлахъ духовныхъ; 3) что ему принадлежитъ полнота власти въ обѣихъ областяхъ, но только отчасти по божественному закону, отчасти же по человѣческому установленію, то есть по правиламъ вселенскихъ соборовъ; 4) что онъ полновластія вовсе не имѣетъ; 5) что онъ не имѣетъ его обыкновенно, но пользуется имъ при случаѣ, по установленію Христа.

Первое мнѣніе основывается на извѣстныхъ доводахъ защитниковъ папства; но многіе считаютъ его ложнымъ, опаснымъ, вреднымъ и еретическимъ, потому что христіанскій законъ есть законъ совершенной свободы, а это ученіе ведетъ къ тому, чтобы Христіанъ сдѣлать рабами.

---

[1]) Goldast, II, стр. 392 и слѣд.

Тоже возраженіе относится и къ третьему мнѣнію, которое даетъ папѣ полновластіе на основаніи соборныхъ постановленій. Второе мнѣніе, ограничивающее папскую власть одними духовными дѣлами, основывается на слѣдующихъ доводахъ: 1) намѣстникъ не можетъ имѣть большей власти, нежели самъ властитель, а Христосъ, какъ человѣкъ, свѣтской власти не имѣлъ. 2) Власть не дается тому, кто не можетъ ее употреблять, а духовнымъ лицамъ запрещено вмѣшиваться въ свѣтскія дѣла. 3) Слуга не можетъ быть вмѣстѣ и господиномъ, а папа слуга вѣрующихъ; между тѣмъ, имѣя такое полновластіе, онъ былъ бы ихъ господиномъ. Все это не мѣшаетъ однако папѣ имѣть такое же полновластіе въ духовной области, какъ князь въ свѣтской. Четвертое мнѣніе утверждаетъ, что у папы не болѣе власти, чѣмъ у всѣхъ другихъ священниковъ. Оно опровергается тѣмъ, что всякое благоустроенное общество должно имѣть главу, слѣдовательно и церковь. Наконецъ, пятое мнѣніе, «среднее между предъидущими», есть именно то, которое авторъ высказалъ въ первомъ сочиненіи, но здѣсь оно излагается и разбирается подробнѣе.

Это мнѣніе утверждаетъ, что папа вообще не имѣетъ полновластія, ни въ свѣтскихъ, ни въ духовныхъ дѣлахъ; но въ случаѣ нужды, когда есть опасность для вѣры или для христіанскаго народа, онъ получаетъ право дѣйствовать всѣми средствами. Что въ обыкновенномъ порядкѣ папѣ не присвоено полновластіе даже въ духовныхъ дѣлахъ, видно изъ того, что онъ не имѣетъ права предписывать то, что̀ не повелѣвается закономъ, напримѣръ безъ причины заставить кого нибудь вступить въ бракъ или дать обѣтъ цѣломудрія, и многое другое; но въ случаѣ нужды, онъ можетъ дать всякое предписаніе для пользы вѣры и церкви. Слѣдовательно, ему принадлежитъ полновластіе *при случаѣ* (casualiter), не просто, а въ извѣстномъ отношеніи (non simpliciter, sed secundum quid). Поставивъ Петра главою церкви, Христосъ далъ ему право дѣлать все нужное для пользы паствы, въ той мѣрѣ, въ какой эта властъ не угрожаетъ опасностью всѣмъ. Съ этою цѣлью папѣ дана и принудительная сила, то есть право наказывать за церковныя преступленія, но также безъ значительнаго ущерба правамъ князей и другихъ лицъ. Большей власти Христосъ не могъ ему дать, ибо это было бы опасно для Христіанъ. Поэтому папѣ въ духовной области не подлежитъ все то, безъ чего можетъ хорошо управляться христіанскій народъ. Ему не подлежитъ то, что совѣтуется, а не предписывается закономъ, и если бы папа, внѣ случая нужды, далъ подобное повелѣніе, то оно не обязательно. Поэтому

и отлученіе князя отъ церкви за то, что онъ не повинуется такому предписанію или защищаетъ свои законныя права, не имѣетъ силы, какъ основанное на важномъ заблужденіи. Въ свѣтскихъ же дѣлахъ, папѣ обыкновенно (regulariter) принадлежитъ только право требовать необходимое для своего существованія. Но и здѣсь, въ случаѣ нужды, когда нѣтъ свѣтскаго князя, который бы отстранилъ опасность, папа можетъ дѣлать все нужное для общаго блага и спасенія вѣры: онъ можетъ переносить власть отъ одного народа на другой, лишать князей и частныя лица правъ и собственности и передавать все это другимъ Съ другой стороны, общая польза требуетъ, чтобъ и злоупотребленія папской власти могли быть пресѣкаемы. Поэтому, хотя обыкновенно папа изъятъ отъ свѣтскаго суда, но въ случаѣ ереси или важнаго преступленія, онъ подлежитъ суду даже мірянъ, ибо этого требуетъ польза церкви.

Это мнѣніе разбирается подробно, по всѣмъ пунктамъ. Первый вопросъ, который здѣсь представляется, состоитъ въ томъ: точно ли Христосъ поставилъ Петра главою церкви?

Необходимость главы церкви доказывается слѣдующими доводами: 1) всякое тѣло несовершенно или безобразно, если не имѣетъ главы. Нѣкоторые утверждаютъ, что глава церкви — Христосъ, но въ видимомъ тѣлѣ необходимъ, кромѣ того, и видимый глава, которой бы тѣлесно управлялъ союзомъ, и къ которому вѣрующіе могли бы прибѣгать. 2) Въ единомъ стадѣ долженъ быть и единый пастырь. 3) Во всякомъ обществѣ долженъ быть единый правитель, чтобы не было раздоровъ. 4) Исповѣдующіе единую вѣру должны имѣть единаго главу, который пресѣкалъ бы отступленія отъ догматовъ; иначе церковь распадется на многіе расколы. Кромѣ того, глава союза долженъ рѣшать важнѣйшія дѣла, а всего этого не можетъ сдѣлать вселенскій соборъ, ибо собираніе его слишкомъ затруднительно. 5) Въ церкви необходимъ глава, чтобы начальники отдѣльныхъ церквей не возгордились, избѣгая наказанія. 6) Аристотель говоритъ, что лучшее правленіе — царство; слѣдовательно, оно должно быть установлено въ церкви.

Противъ этого дѣлаются слѣдующія возраженія: 1) установленіе въ обществѣ единаго главы несправедливо, потому что нарушаетъ естественное равенство людей. 2) Оно излишне, ибо единый глава не можетъ исполнить своей обязанности: преслѣдовать всѣхъ нарушителей закона. 3) Аристотель говоритъ, что лучше управляться законами, нежели произволомъ людей, и лучше управляться многими добродѣтельными, не-

жели однимъ, ибо многіе лучше одного видятъ истину. 4) Вѣрующіе должны управляться тѣми, чья воля менѣе подчиняется страстямъ и увлеченіямъ; а воля многихъ менѣе имъ подвержена, нежели воля одного.

Для разрѣшенія этого вопроса излагаются по Аристотелю различные образы правленія и затѣмъ спрашивается: который изъ нихъ лучше? Предпочтеніе дается монархіи, 1) потому что она ближе подходитъ къ естественному правленію, особенно къ управленію домомъ; 2) потому что ею лучше охраняется согласіе народа и устраняются раздоры, а согласіе и единство составляютъ величайшія блага общества. Кромѣ того, исчисляются и второстепенныя выгоды. Затѣмъ опровергаются противоположные доводы. Относительно того, что истина лучше раскрывается сужденіемъ многихъ, нежели одного, можно согласиться, что иногда дѣйствительно такъ бываетъ, но не всегда. Для обыкновенныхъ дѣлъ совершенно достаточно, если единый правитель имѣетъ нѣсколько совѣтниковъ, которыхъ сужденіемъ онъ можетъ пользоваться; въ важныхъ же дѣлахъ, для рѣшенія которыхъ недостаточенъ слишкомъ тѣсный кругъ совѣтниковъ, можно созывать соборы, но единственно для совѣщанія, а не для владычества. Что касается до извращенія воли, то въ нѣкоторомъ отношеніи воля многихъ извращается легче, нежели воля одного лица, ибо въ числѣ многихъ всегда есть злые, а потому здѣсь рождается порча, отъ которой можетъ быть избавленъ единый правитель. Наконецъ, слѣдуя авторитету Аристотеля, надобно признать, что дѣйствительно есть случаи, когда аристократія бываетъ полезнѣе монархіи, но вообще и сама по себѣ, монархія лучше.

Изъ послѣдняго замѣчанія ясно, что Оккамъ, защищая монархическое начало, далеко не даетъ ему безусловнаго значенія, и при случаѣ готовъ замѣнить его другимъ. Это еще яснѣе оказывается изъ слѣдующаго вопроса: если аристократія бываетъ иногда лучше монархіи, то можетъ ли церковь, въ случаѣ нужды, измѣнить монархическое правленіе въ аристократическое?

Нѣкоторые думаютъ, что да, ибо папство установлено для блага церкви; если же отъ него проистекаетъ не польза, а вредъ, то его слѣдуетъ уничтожить. Церковь должна заключать въ себѣ все нужное для своего блага, а потому она имѣетъ право мѣнять свой образъ правленія. Хотя вообще слѣдуетъ держаться давно установленнаго закона, однако, въ случаѣ нужды, можно сдѣлать и нововведеніе.

Противъ этого возражаютъ, что вѣрующіе не имѣютъ права отмѣнять то, что установлено Христомъ. Кромѣ того, уничтоженіе главы ведетъ къ раздѣленію церкви, а тотъ, кто производитъ раздѣленіе, долженъ быть сочтенъ за раскольника. Но 1) каковъ бы ни былъ законъ, во имя общей пользы всегда дозволяется сдѣлать изъ него изъятіе. 2) Съ уничтоженіемъ папства не уничтожается единство церкви: это ясно изъ того, что церковь не перестаетъ быть единою при ваканціи папскаго престола. Единство можетъ сохраняться и безъ главы, взаимною помощью и общею дѣятельностью епископовъ.

Не смотря на то однако же, нѣтъ сомнѣнія, что на дѣлѣ Христосъ установилъ главу церкви въ лицѣ Петра и его преемниковъ. Это доказывается извѣстными текстами (*Паси овцы моя, Ты еси Петръ* и проч.), постояннымъ преданіемъ церкви, наконецъ тѣмъ, что монархическое правленіе все таки наилучшее, а потому Христосъ не могъ оставить церковь безъ главы. Но установивъ въ ней такое правленіе, онъ не лишилъ ея права мѣнять его въ случаѣ нужды.

Тѣмъ же началомъ общественной пользы опредѣляется и подчиненіе папы высшему суду. Въ первой части своего сочиненія Оккамъ подробно разбираетъ, въ какихъ случаяхъ и кѣмъ онъ можетъ быть судимъ.

Здѣсь опять излагаются различныя мнѣнія. Первое состоитъ въ томъ, что папа не имѣетъ надъ собою судьи, ибо пастырь не можетъ быть судимъ овцами. Другое мнѣніе утверждаетъ, напротивъ, что папа всегда подчиненъ суду свѣтскаго князя, ибо духовенству принудительной власти не дано, слѣдовательно оно подсудно тому, кто имѣетъ эту власть, то есть князю. Это теорія Марсилія Падуанскаго. Но Оккамъ считаетъ подобное ученіе еретическимъ и останавливается на среднемъ мнѣніи, которое доказываетъ, что папа можетъ быть судимъ церковью, и за недостаткомъ духовенства мірянами, но единственно въ двухъ случаяхъ: если онъ впадаетъ въ ересь, или если онъ одержимъ порокомъ, соблазняющимъ церковь, и оказывается неисправимымъ. Доводы приводятся слѣдующіе: 1) всякій кто обвиняется въ преступленіи, и особенно въ ереси, подлежитъ суду церкви, слѣдовательно и папа. 2) Церковь больше папы, какъ міръ больше города (sicut orbis est major urbe). 3) Для сохраненія тѣла необходимо бываетъ отсѣчь зараженный членъ; слѣдовательно, долженъ быть судъ и надъ папою еретикомъ или имѣющимъ неисправимый порокъ.

Судъ прежде всего принадлежитъ вселенскому собору, какъ представителю всей церкви. Но здѣсь возникаетъ вопросъ: кто безъ папы имѣетъ право созывать соборъ? Это право принадлежитъ прежде всего духовенству, затѣмъ свѣтскимъ князьямъ, наконецъ всѣмъ вѣрующимъ, и мущинамъ и женщинамъ. Доказательствомъ служатъ какъ примѣры соборовъ, которые собирались безъ папы, такъ и общее правило, что всякій народъ, общество или тѣло имѣетъ право, безъ чужаго согласія, установлять себѣ законъ и избирать себѣ представителей. Вѣрующіе составляютъ единый народъ и единое тѣло; слѣдовательно, они имѣютъ право созывать соборъ безъ согласія всякаго не католика, а таковъ папа еретикъ. Соборомъ же называется собраніе представителей отъ всѣхъ частей церкви; слѣдовательно, сюда должны входить и міряне. Это доказывается примѣрами императоровъ, которые участвовали въ соборахъ, и доводами разума, ибо что касается всѣхъ, то должно быть обсуждаемо и одобряемо всѣми, а дѣло Божіе касается и мірянъ, особенно въ случаѣ нерадѣнія духовенства. Мы видимъ, какъ либеральныя начала, которыми папы и богословы пользовались противъ свѣтской власти, глубоко проникаютъ въ самыя нѣдра церкви.

За недостаткомъ собора, судъ и наказаніе папы принадлежатъ духовнымъ лицамъ, кардиналамъ и епископамъ. Въ случаѣ же нерадѣнія послѣднихъ, спрашивается: можетъ ли папа быть судимъ и наказанъ свѣтскими властями? Объ этомъ опять существуютъ разныя мнѣнія. Одни утверждаютъ, что папа не подлежитъ принужденію со стороны свѣтской власти, такъ какъ клирики изъяты отъ свѣтскаго суда, и міряне вообще не должны вмѣшиваться въ дѣла вѣры. Другіе говорятъ, напротивъ, что право наказанія принадлежитъ именно свѣтскимъ князьямъ, ибо духовенству принудительной власти не дано, и по общему правилу, въ одномъ и томъ же обществѣ не можетъ быть двухъ независимыхъ другъ отъ друга принудительныхъ властей. Наконецъ, третье, среднее мнѣніе состоитъ въ томъ, что судъ и наказаніе папы принадлежатъ главнымъ образомъ духовенству, но въ случаѣ нужды также и мірянамъ. Это доказывается опять тѣмъ, что дѣла вѣры касаются и послѣднихъ, особенно князей, которые обязаны защищать церковь и преслѣдовать ереси.

Оккамъ распространяется при этомъ вообще о правѣ князей наказывать еретиковъ. Всякая власть, говоритъ онъ, можетъ обязывать подданныхъ къ тому, что сохраняетъ миръ и согласіе въ обществѣ, а ереси разрушаютъ оные; слѣдовательно, ихъ надобно искоренять. Князю

принадлежитъ въ этомъ отношеніи таже власть, какъ мужу надъ женою и отцу надъ дѣтьми; и тотъ и другой имѣютъ право наказывать отступающихъ отъ вѣры и добрыхъ нравовъ. Изъ числа еретиковъ, міряне всегда подлежатъ суду князя. Это доказывается тѣмъ, что 1) служителю Бога принадлежитъ право наказывать подданныхъ за грѣхи противъ Бога, а князь—служитель Бога; 2) еретиковъ долженъ наказывать тотъ, на кого возлагается искорененіе всякаго зла, а таковъ князь. Надъ духовными же лицами князю принадлежитъ судъ только въ нѣкоторыхъ случаяхъ, именно при бездѣйствіи церковной власти. Это право суда основывается на слѣдующихъ доказательствахъ: 1) на свидѣтельствѣ книги Второзаконія, въ которой предписывается убивать всякаго, даже самаго близкаго человѣка, который будетъ проповѣдывать поклоненіе чужимъ богамъ. Убіеніе отмѣнено Христіанствомъ, но нравственная обязанность всячески противодѣйствовать еретикамъ остается на всѣхъ, а потому и на князьяхъ. 2) Необходимо сильнѣйшимъ образомъ противиться тому, что наиболѣе вредно для общества, а такова ересь; слѣдовательно, въ случаѣ бездѣйствія духовной власти, это прямо дѣло власти свѣтской. 3) Кто долженъ защищать церковь, тотъ не избавляется отъ этой обязанности вслѣдствіе нерадѣнія или злаго умысла другихъ; но князь получаетъ эту обязанность непосредственно отъ Бога; слѣдовательно, онъ долженъ исполнять ее вездѣ, гдѣ нужно. 4) Общее благо требуетъ, чтобы вредныя для общества дѣйствія не оставались безнаказанными; наблюдать за этимъ есть обязанность князя; но такова ересь; слѣдовательно, князь долженъ наказывать еретиковъ.

Такимъ образомъ, рядомъ съ либеральными началами является полнѣйшее отрицаніе свободы совѣсти. Законъ христіанской свободы, на который постоянно ссылается Оккамъ, по его ученію, не распространяется на еретиковъ. Польза церкви, вотъ начало, господствующее надъ всѣмъ въ религіозныхъ вопросахъ: во имя его ограничивается папская власть, призываются къ участію въ дѣлахъ вѣры не только князья, но и народы; во имя его же требуется и наказаніе еретиковъ.

Тоже начало общей пользы примѣняется и къ свѣтской власти. Ученіе о правахъ Римской Имперіи излагается во второмъ трактатѣ. Здѣсь прежде всего представляется вопросъ: нужно ли для блага человѣчества, чтобы весь человѣческій родъ подчинялся одному императору? Мы видѣли уже доводы за и противъ этой идеи. Оккамъ и здѣсь приводитъ различныя мнѣнія и затѣмъ останавливается на среднемъ. Оно состоитъ въ

томъ, что управленіе человѣческимъ родомъ должно измѣняться съ обстоятельствами, ибо всякое правленіе установляется для общаго блага, а послѣднее не всегда требуетъ одинакихъ учрежденій. Иногда люди охотно подчиняются владычеству одного лица, возвышающагося надъ другими мудростью, правдою и всякими добродѣтелями, иногда же они предпочитаютъ правленіе многихъ. Главные доводы защитниковъ всемірной монархіи заключаются въ томъ, что власть одного лица способнѣе воздерживать злыхъ и охранять добрыхъ; этимъ устройствомъ, кромѣ того, лучше всего предупреждаются раздоры и разрѣшаются столкновенія. Но когда есть значительное количество людей, которые противятся единовластію, то въ этомъ случаѣ междоусобія неизбѣжны, и тогда лучше раздѣленіе. Точно также вредно единодержавіе, когда всемірный монархъ становится тираномъ. И такъ, бываютъ случаи, когда раздѣленіе царствъ должно быть предпочитаемо, именно: при злобѣ сильныхъ и при злобѣ князя.

Второй вопросъ: отъ кого происходитъ императорская власть, отъ Бога или отъ людей? Здѣсь опять мнѣнія различны. Многіе думаютъ, что императоръ получаетъ власть свою отъ папы. Доказательства и опроверженія извѣстны. Другіе полагаютъ, что императорская власть происходитъ непосредственно отъ Бога, такъ какъ всякая власть отъ Бога. Это мнѣніе опровергается тѣмъ, что Богъ непосредственно никогда не установлялъ императоровъ. Наконецъ, третье, среднее мнѣніе состоитъ въ томъ, что Имперія происходитъ отъ Бога, но черезъ посредство людей, именно Римлянъ. Римскій народъ перенесъ на императоровъ принадлежавшую ему законодательную власть; слѣдовательно, Имперія происходитъ непосредственно отъ народа. Поэтому народъ же, то есть совокупность гражданъ, имѣетъ право перенести императорскую власть съ одного лица на другое.

Разсмотрѣвши составъ и происхожденіе императорской власти, Оккамъ переходитъ къ правамъ императора, сначала въ свѣтской, а потомъ и въ духовной области. Подъ именемъ свѣтскихъ дѣлъ (temporalia), говоритъ онъ, разумѣется все, что касается управленія человѣческихъ обществъ независимо отъ Откровенія, въ силу одного закона естественнаго или положительнаго. Къ духовнымъ же дѣламъ (spiritualia) относится все, что касается управленія вѣрующихъ на основаніи закона откровеннаго.

Права императора въ свѣтской области простираются на лица и на вещи, изъ лицъ же на преступниковъ и на добрыхъ гражданъ. На счетъ первыхъ возникаетъ вопросъ: имѣетъ ли императоръ право наказать всякаго, кто бы онъ ни былъ, виновнаго въ свѣтскомъ преступленіи?

Одно мнѣніе отвѣчаетъ, что нѣтъ, ибо многія свѣтскія преступленія подлежатъ церковному суду; церковь имѣетъ даже право наказывать за всякій грѣхъ, а одно и тоже лице, по одному преступленію, не можетъ быть подсудно двумъ разнымъ судилищамъ. Другое мнѣніе утверждаетъ напротивъ, что всѣ свѣтскія преступленія подвѣдомственны суду одного князя, ибо духовнымъ лицамъ запрещено вступаться въ мірскія дѣла. Есть, кромѣ того, преступленія, которыя, по общему признанію, не могутъ подлежать суду церкви, именно тѣ, которыя наказываются пролитіемъ крови, а однородныя дѣла должны находиться въ вѣдомствѣ одного судьи. Наконецъ, третье мнѣніе, среднее между противоположными, состоитъ въ томъ, что духовнымъ лицамъ принадлежитъ судъ двоякаго рода, одинъ на исповѣди, за всякій грѣхъ, чего никто не отрицаетъ, другой въ нѣкоторыхъ только случаяхъ, а именно: 1) когда виновный подчиненъ самимъ свѣтскимъ закономъ суду церкви; 2) при недостаткѣ или нерадѣніи свѣтскаго судьи; 3) когда свѣтскій судья не имѣетъ возможности наложить наказаніе, напримѣръ, при неизвѣстности виновника, который однако, не смотря на то, можетъ быть отлученъ отъ церкви. Если же духовный судья присвоиваетъ себѣ право наказывать преступниковъ за всякій грѣхъ, то свѣтскій судъ уничтожается. Спаситель, правда, сказалъ: *аще согрѣшитъ передъ тобою братъ твой, повѣждь церкви*; но этимъ дается только право обличенія, а не наказанія.

Таковы права императора надъ преступниками. Относительно же добрыхъ гражданъ представляется вопросъ: должны ли они во всемъ повиноваться императору? Этотъ вопросъ совпадаетъ съ другимъ, который разрѣшается далѣе, именно: имѣетъ ли императоръ въ свѣтской области такое же полновластіе, какъ папа въ духовной?

Римскіе юристы ставили императора выше закона (princeps legibus est solutus). То, что нравится князю, говорили они, имѣетъ силу закона (quod principi placuit, legis habet vigorem). Опираясь на эти изреченія, нѣкоторые думаютъ, что императоръ можетъ предписать все, что не противно закону Божьему и естественному. Нѣтъ человѣческаго права, во имя котораго можно бы было неповиноваться императору, ибо всѣ права проистекаютъ отъ него. Но есть другое мнѣніе, которое утверждаетъ, что

власть императора ограничена. Онъ установленъ для общаго блага; съ этою цѣлью народъ перенесъ на него законодательную власть. Слѣдовательно, онъ можетъ предписать только то, что требуется общимъ благомъ. Внѣ этихъ предѣловъ, повелѣнія его не имѣютъ обязательной силы. Такимъ образомъ, нѣтъ обязанности повиноваться тому, что недозволено и несправедливо. Точно также, нѣтъ обязанности повиноваться тому, что не относится къ должности князя, напримѣръ, если бы императоръ запретилъ кому либо пить вино. Обязанность повиновенія простирается единственно на то, что необходимо для справедливаго и полезнаго управленія народомъ. Бо́льшая власть была бы опасна для общества; она не только могла бы повести къ всеобщему разоренію, но сдѣлала бы подданныхъ совершенными рабами. Одни рабы безусловно подчиняются господину, свободнымъ же можно повелѣвать только во имя общаго-блага. Но было бы несогласно съ достоинствомъ человѣческаго рода, если бы всѣ были рабами императора, точно также какъ было бы унизительно для человѣческаго достоинства, если бы императоръ могъ съ свободными людьми обращаться, какъ съ рабами. (Dignitati enim humani generis derogaret, si omnes essent servi imperatoris, ut ideo derogaretur eidem, si imperator in omnibus posset tractare liberos, sicut servos.)

Нельзя не признать значенія этого высокаго понятія о человѣческой свободѣ; но съ другой стороны, нельзя не сказать, что вопросъ этимъ не разрѣшается, ибо кто судья общественной пользы? Частному лицу невозможно предоставить право отказывать власти въ повиновеніи всякій разъ, какъ оно считаетъ предписаніе несогласнымъ съ общественною пользою; это будетъ анархія. Слѣдовательно, судьею общественной пользы можетъ быть только сама общественная власть; если же совокупность этой власти сосредоточивается въ императорѣ, то ему, безъ сомнѣнія, принадлежитъ полновластіе въ обществѣ. Начало пользы у Оккама разрушаетъ начало власти.

Наконецъ, и относительно правъ императора на вещи приводятся различныя мнѣнія. Одно состоитъ въ томъ, что императоръ—хозяинъ только вещей, принадлежащихъ казнѣ; остальными же онъ распоряжаться не можетъ, ибо онѣ не составляютъ его собственности. Другіе, напротивъ, утверждаютъ, что императоръ — настоящій собственникъ всѣхъ вещей, ибо онъ владыка всего міра и всѣхъ людей, а потому и вещей, заключающихся въ первомъ и принадлежащихъ послѣднимъ. Третье же, сред-

нее мнѣніе то, что императоръ можетъ быть названъ хозяиномъ всѣхъ вещей не въ томъ смыслѣ, что онъ можетъ располагать ими по произволу, а въ томъ, что онъ имѣетъ право безпрекословно обращать все на общую пользу, ибо послѣдняя должна быть предпочтена частной. Въ казенныхъ вещахъ онъ полный собственникъ; въ остальныхъ же онъ имѣетъ меньшее право, опредѣляемое общественною пользою. Здѣсь мы видимъ истинно юридическое изслѣдованіе вопроса.

Что касается до правъ императора въ духовныхъ дѣлахъ, то мы имѣемъ только начало этого трактата; но здѣсь весьма любопытно рѣшеніе вопроса объ участіи императора въ выборѣ папы. Доводы отрицающихъ это участіе во имя раздѣленія властей опровергаются на общемъ основаніи тѣмъ, что раздѣленіе не мѣшаетъ каждой власти, въ случаѣ нужды, когда требуетъ общее благо, вступаться въ дѣла другой. Но кромѣ того, мірянамъ въ этомъ случаѣ принадлежитъ еще большее право. Вообще, мірянамъ присвояются въ духовной области многія права, которыя не зависятъ отъ духовнаго сана, а касаются общаго блага вѣрующихъ. Таково именно избраніе святителей. Такъ какъ папа — римскій епископъ, то по естественному праву, выборъ его принадлежитъ прежде всего Римлянамъ. Естественнымъ правомъ, говоритъ въ объясненіе Оккамъ, называется: 1) то, что согласно съ естественнымъ разумомъ; 2) то, что должно быть соблюдаемо въ силу естественной справедливости, независимо отъ всякаго человѣческаго обычая или закона, въ состояніи природы (in statu naturae institutae), напримѣръ, положеніе, что въ естественномъ состояніи все должно быть общее; 3) то, что выводится естественнымъ разумомъ изъ какого либо факта, напримѣръ, что данное въ займы должно быть возвращено. По естественному праву въ послѣднемъ смыслѣ, избраніе папы принадлежитъ Римлянамъ, 1) потому что во всякомъ обществѣ власть должна быть вручена лицу не иначе, какъ съ согласія всѣхъ; 2) то, что касается всѣхъ, должно быть опредѣляемо всѣми; 3) каждый народъ можетъ самъ себѣ установлять законъ, слѣдовательно и избирать себѣ главу. Имѣя это право, Римляне могутъ перенести его на другихъ, напримѣръ, передать его императору. Если же они не хотятъ имъ пользоваться сами, тогда оно по естественному закону переходитъ на всѣхъ Католиковъ. Противъ этого нельзя ссылаться ни на какія папскія постановленія. Папа не имѣетъ права издавать уставы въ ущербъ Римлянамъ и другимъ Католикамъ, ибо въ силу того, что христіанскій законъ есть законъ свободы, власть папы простирается единственно на

то, что предписывается закономъ, или, въ данномъ случаѣ, что требуется пользою церкви.

Здѣсь мы видимъ уже совершенно демократическія начала, внесенныя въ область церковнаго права. Однако изъ всего предъидущаго ясно, что у Оккама они вообще стоятъ на второмъ планѣ. Надъ всѣмъ возвышается практическое начало пользы, которое, отвергая безусловное подчиненіе властямъ, отрицаетъ съ другой стороны и крайности либерализма. Между противоположными воззрѣніями Оккамъ вездѣ старается отыскать средній путь. Права обѣихъ властей разграничиваются до мельчайшихъ подробностей; каждой предоставляется свой кругъ дѣйствія, а между тѣмъ раздѣленіе не уничтожаетъ общественнаго единства, ибо въ случаѣ нужды, во имя общественной пользы, онѣ должны восполнять другъ друга, и тогда каждая получаетъ право вступаться въ чужіе предѣлы. Это ученіе, развитое до тонкости, являлось въ XIV-мъ вѣкѣ сильнымъ оружіемъ противъ стремленія папъ къ всемірному владычеству, но желанной гармоніи оно не въ состояніи было произвести. Неопредѣленное начало общей пользы совершенно для этого недостаточно. Мы видѣли уже, что оно не рѣшаетъ вопроса: кто въ данномъ случаѣ долженъ быть судьею общественной пользы? а этотъ вопросъ ведетъ къ безконечнымъ раздорамъ. Самое устройство двухъ раздѣльныхъ властей, которыя не соединяются для общаго рѣшенія, а дѣйствуя вполнѣ самостоятельно, вступаются иногда въ чужое вѣдомство, совершенно немыслимо. Въ человѣческомъ обществѣ должна господствовать одна верховная власть, единоличная или коллегіальная, простая или сложная, но во всякомъ случаѣ образующая одно цѣлое; иначе раздоры неизбѣжны. А такъ какъ церковь не можетъ имѣть юридической власти, ибо это союзъ чисто духовный, съ однимъ лишь нравственно-религіознымъ значеніемъ, то верховная власть можетъ принадлежать только государству. Таково рѣшеніе, данное новымъ временемъ; но въ XIV-мъ вѣкѣ до него было еще далеко. Оно представлялось крайностью, которой надобно было избѣгать во имя высшаго примиренія.

8. СОНЪ ВЪ САДУ.

Въ числѣ сочиненій, приписанныхъ Оккаму, находится небольшой отрывокъ, въ которомъ вопросъ объ отношеніи свѣтской власти къ духовной обсуждается въ видѣ разговора между клирикомъ и воиномъ [1]). Этотъ

[1]) Goldast, I, стр. 13.

отрывокъ, съ вѣсьма незначительными перемѣнами, вошелъ, какъ начало, въ обширное сочиненіе о томъ же предметѣ, писанное въ 1376-мъ году однимъ французскимъ юристомъ. Послѣднее носитъ названіе: *Сонъ въ саду* (Somnium Viridarii, Le Songe du Verger [1]). Оно получило во Франціи большую знаменитость и вошло даже въ собраніе трактатовъ о свободѣ Галликанской церкви. Кто настоящій его авторъ, подлинно неизвѣстно; достовѣрно только, что онъ былъ однимъ изъ совѣтниковъ Карла V-го. Выставленное въ заглавіи имя: Филоѳей Ахиллинъ — очевидно псевдонимъ. Изъ многихъ лицъ, которымъ приписывается это сочиненіе, сильнѣйшія доказательства склоняются въ пользу двухъ: Филиппа де Мезьеръ и Рауля де Прель; но критика не пришла еще на этотъ счетъ къ несомнѣнному заключенію [2]). Слѣдуя примѣру Оккама, авторъ не только скрылъ свое имя, но и не хотѣлъ прямо высказать свое настоящее мнѣніе. Онъ какъ будто разсказываетъ видѣніе, которое явилось ему въ саду во время сна: ему представились двѣ спорящія стороны, клирикъ и воинъ, обсуждающіе права свѣтской и духовной власти. Самое начало, какъ сказано, заимствовано у Оккама, послѣ чего авторъ, уже отъ себя, продолжаетъ изложеніе разговора въ томъ же тонѣ.

Это начало любопытно тѣмъ, что въ немъ съ замѣчательною ясностью указываются одна за другою всѣ три теоріи папской власти, которыя появились въ теченіи среднихъ вѣковъ. Разговоръ начинается жалобами клирика на насилія, которыя наносятся церкви; онъ обвиняетъ князей въ нарушеніи права. Воинъ спрашиваетъ: что онъ называетъ правомъ? Постановленія св. отцовъ и статуты папъ, отвѣчаетъ тотъ. Церковные уставы, возражаетъ воинъ, не имѣютъ силы въ свѣтскихъ дѣлахъ, ибо никому не присвоено право дѣлать постановленія о томъ, на что не простирается его власть. Но папа имѣетъ власть надъ всѣмъ, утверждаетъ клирикъ, ибо онъ намѣстникъ Христа, а Христосъ владыка всего, и неба и земли.—Это теорія установленія власти. — Апостолъ Петръ, возражаетъ воинъ, сдѣланъ былъ намѣстникомъ Христа для состоянія смиренія, а не для состоянія славы и величія (pro statu humilitatis, non pro statu gloriae et majestatis). Христосъ далъ ему только ту власть, которою онъ самъ пользовался на землѣ, а какъ человѣкъ, онъ свѣтской власти не имѣлъ. Клирикъ обращается къ теоріи нравственнаго закона: цер-

---

[1]) Goldast, I, стр. 58 и слѣд.

[2]) См. объ этомъ вопросѣ Franck, стр. 209 и слѣд.

ковь, говоритъ онъ, судитъ о грѣхѣ, слѣдовательно о правдѣ и неправдѣ, а такъ какъ въ свѣтскихъ дѣлахъ есть правда и неправда, то онъ судитъ и свѣтскія дѣла. Это—рогатый софизмъ, отвѣчаетъ воинъ; изъ него можно вывести, что папѣ принадлежитъ и судъ крови, ибо въ этихъ преступленіяхъ также заключается грѣхъ. Судить о правдѣ и неправдѣ слѣдуетъ по законамъ, и судъ держитъ тотъ, кто издаетъ законъ; слѣдовательно, всѣ преступленія противъ свѣтскихъ законовъ должны судиться свѣтскими правителями. Вамъ принадлежитъ единственно право увѣщевать, когда власть князя безсильна; судить же вы можете только тамъ, гдѣ нѣтъ никого, кто бы могъ или хотѣлъ дать судъ. Если бы вамъ было присвоено сужденіе о всякомъ грѣхѣ, то слѣдовало бы закрыть всѣ княжескіе суды и уничтожить всѣ свѣтскіе законы. Наконецъ, клирикъ обращается къ теоріи конечной цѣли: мірское, говоритъ онъ, должно служить духовному; слѣдовательно, свѣтская власть должна подчиняться церковной. Служеніе, отвѣчаетъ воинъ, состоитъ единственно въ обязанности давать духовенству все нужное для его жизни.

Теорія конечной цѣли подробнѣе разбирается самимъ авторомъ Сна въ Саду въ продолженіи разговора. Клирикъ говоритъ: «что папѣ принадлежитъ власть надъ свѣтскою областью, это можно доказать такимъ способомъ: въ мірѣ все несовершенное устрояется въ виду совершеннаго, какъ конечной цѣли. Такъ все на землѣ существуетъ для человѣка, въ человѣкѣ же тѣло устрояется для души, какъ для совершеннѣйшей цѣли. Слѣдовательно, все земное существуетъ для разумной души. Но папа властвуетъ надъ душою, а императоръ надъ мірскими предметами, которые должны служить душѣ. Управляющій цѣлью долженъ управлять и всѣмъ, что существуетъ для цѣли.»

Человѣкъ, отвѣчаетъ воинъ, есть микрокосмъ, представляющій собою вселенную. Какъ въ мірѣ существуетъ двоякое естество, духовное и тѣлесное, такъ и человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла. Въ самомъ тѣлѣ, не смотря на его единство, есть два главныхъ члена, которыми управляется все прочее, и которые дѣйствуютъ независимо другъ отъ друга: голова и сердце. Первой принадлежитъ духовная дѣятельность, второе же, независимо отъ головы, разноситъ матеріальную пищу въ видѣ крови по всему тѣлу. Такимъ образомъ, папа подобенъ головѣ, а князь сердцу.

Клирикъ настаиваетъ: но папа направляетъ человѣка къ совершеннѣйшей цѣли, которая есть блаженство. Оно состоитъ въ дѣятельности разумной души, а папа властвуетъ надъ душою.

Воинъ. Папа одинъ не можетъ направлять человѣка къ совершеннѣйшей цѣли; на это нужно содѣйствіе обѣихъ властей, ибо духовная власть безъ свѣтской долго существовать не можетъ. Христосъ раздѣлилъ ихъ для того, чтобы онѣ нуждались другъ въ другѣ.

К. Однако всякій порядокъ тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ болѣе онъ приближается къ единству. Въ небесной монархіи свѣтила управляются безплотными духами, ангелами, и все зависитъ отъ перваго двигателя, Бога, который уравновѣшиваетъ всеобщее движеніе. Точно также и на землѣ тѣлесное должно быть подчинено духовному, и все должно получать движеніе отъ перваго двигателя, властвующаго надъ душою.

В. Если въ небесной, чисто духовной іерархіи состоитъ одинъ двигатель, Богъ, то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы тоже самое относилось и къ тѣлесному міру. Какъ въ человѣческомъ тѣлѣ голова и сердце помогаютъ другъ другу, такъ для сохраненія нравственнаго тѣла церкви между папою и царемъ должно быть взаимное служеніе.

К. Самая природа требуетъ единства власти, какъ показываетъ примѣръ пчелъ и другихъ животныхъ.

В. Единство принимается въ различномъ смыслѣ: 1) какъ нераздѣльность, напримѣръ, точка; 2) какъ непрерывность, напримѣръ, линія; 3) какъ совершенство, напримѣръ, домъ. Въ послѣднемъ смыслѣ, для единства требуется содѣйствіе многаго. Такимъ образомъ, для совершенства земнаго управленія нужно содѣйствіе многихъ предметовъ, изъ которыхъ главные два: свѣтскій судъ и духовный. Приведенный же примѣръ животныхъ доказываетъ противное тому, что хочетъ вывести клирикъ, ибо не всѣ пчелы имѣютъ одну царицу, и не всѣ журавли слѣдуютъ за однимъ предводителемъ, но въ разныхъ мѣстахъ за разными.

К. Однако управляющій цѣлью долженъ управлять и средствами.

В. Папа дѣйствительно направляетъ свѣтскую власть, на сколько она касается духовной жизни: именно, въ случаѣ грѣха, такъ какъ судъ о грѣхѣ принадлежитъ церкви. Но верховная власть распоряжаться и утверждать не присвоена папѣ (tamen principaliter disponendo et auctorisando nihil spectat ad Papam).

Такимъ образомъ авторъ, отвергая теорію конечной цѣли, признаетъ теорію нравственнаго закона. Сообразно съ этимъ, воинъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ, что духовная власть не даетъ предписаній князьямъ, пока послѣдніе справедливо управляютъ мірскою жизнью, и вступается только тамъ, гдѣ князь обращаетъ свое правленіе во вредъ будущему

блаженству подданныхъ. Защитникъ свѣтской власти допускаетъ даже, что папа за грѣхъ можетъ лишить князя принадлежащаго ему имущества, хотя изъ этого не слѣдуетъ, чтобы онъ былъ хозяиномъ этого имущества, ибо судья, не будучи самъ собственникомъ, наказываетъ преступника лишеніемъ собственности [1]). Когда же тираническіе поступки князя не касаются духовныхъ дѣлъ, тогда право низлагать правителя принадлежитъ не папѣ, а народу, отъ котораго цари получаютъ свою власть, явно или подразумѣваемо. Папа можетъ однако вступаться и здѣсь, но единственно въ томъ случаѣ, когда тѣ, которыхъ касается это дѣло, не хотятъ творить судъ и правду [2]). Однако въ другомъ возраженіи воинъ совершенно отрицаетъ у папы принудительную властѣ, какъ не имѣющую значенія для будущей жизни [3]). Такимъ образомъ излагаются рядомъ теорія Оккама и ученіе Марсилія Падуанскаго, доводы Петра Дюбуа и Іоанна Парижскаго. Все это вмѣстѣ представляетъ пеструю смѣсь, въ которой мало системы. Авторъ, повидимому, хотѣлъ изложить всѣ существовавшія въ его время мнѣнія, но не прибавилъ къ нимъ почти ничего своего.

Кромѣ отношенія двухъ властей, разговаривающія лица касаются мимоходомъ множества другихъ вопросовъ. Между прочимъ, идетъ рѣчь и объ императорской власти. Авторъ трактата, совѣтникъ французскаго короля, конечно, не могъ стоять за подчиненіе всѣхъ свѣтскихъ князей императору. Такое подчиненіе, говоритъ воинъ, не установлено никакимъ закономъ, ни божественнымъ, ни человѣческимъ. Въ Св. Писаніи объ этомъ нѣтъ ни слова. По естественному праву, которое состоитъ въ законахъ общихъ людямъ и животнымъ, нѣтъ ни царей ни царствъ. По праву народовъ, которое составляетъ также видъ естественнаго права, царства раздѣлены. Императорская власть установлена единственно правомъ государственнымъ, то есть римскимъ, ибо римскій народъ перенесъ свою власть на императоровъ. Но государственное право, въ истинномъ смыслѣ этого слова, есть право каждаго государства, и по этому праву нѣтъ сомнѣнія, что многіе народы и царства не подчинены императору. Римское же право не имѣетъ силы для другихъ государствъ. Притомъ, по самому римскому праву, Римляне, перенося власть свою на императора, не могли подчинить ему народы, которыми они не владѣли. Нако-

[1]) Goldast, I, стр. 85, гл. 82.
[2]) Тамъ же, стр. 124, гл. 163.
[3]) Тамъ же, стр. 76, гл. 56.

нецъ, самое владычество Римлянъ основано на неправдѣ, слѣдовательно, не можетъ имѣть юридическаго значенія. Французскіе же короли пріобрѣли свои земли войною противъ невѣрныхъ, а потому имѣютъ совершенно независимую власть. Право ихъ очевидно изъ силы оружія (ex armorum missione), изъ святаго помазанія и изъ канонизаціи нѣкоторыхъ королей. Мы видимъ здѣсь, какъ общей философской идеѣ всемірной монархіи противополагаются юридическія начала, на которыя опирается юная, возникающая изъ средневѣковаго порядка государственная власть.

Другіе предметы, которые обсуждаются въ разбираемомъ сочиненіи, напримѣръ: вопросы о дворянствѣ, о правѣ войны, о судебныхъ поединкахъ, и т. д., весьма любопытны для изученія духа и нравовъ того времени. Въ нихъ болѣе всего проявляются самостоятельныя воззрѣнія автора; но они имѣютъ мало теоретическаго интереса. Подъ конецъ, споръ достигаетъ величайшаго ожесточенія, при чемъ авторъ просыпается.

9. ІОАННЪ ЖЕРСОНЪ.

Между тѣмъ какъ сторонники свѣтской и духовной власти продолжали препираться о правахъ той и другой, само папство, утратившее прежнее значеніе, явно показало свою несостоятельность. Произошелъ Великій Расколъ. Церковное единство, котораго сохраненіе было главною задачею папской власти, исчезло при борьбѣ двухъ соперничествующихъ папъ, между которыми раздѣлялся весь католическій міръ. И это раздѣленіе продолжалось цѣлые десятки лѣтъ, такъ что не предвидѣлось ему исхода. Наконецъ, для возстановленія утраченнаго единства надобно было прибѣгнуть къ тому средству, къ которому напрасно взывали и свѣтскіе князья, и Оккамъ, и Марсилій Падуанскій—къ созванію собора. Это сдѣлалось главною задачею XV-го столѣтія. На соборѣ сосредоточивались всѣ стремленія и надежды лучшихъ людей того времени. Дѣйствительно, Констанцскій соборъ положилъ конецъ расколу. Въ католическомъ мірѣ снова явился единый папа, признанный всѣми. Но вмѣстѣ съ тѣмъ было постановлено, что соборъ, какъ представитель совокупности церкви, стоитъ выше римскаго первосвященника, а это ученіе грозило разрушить самыя основы папской власти. Не мудрено, что папы вооружились противъ него всѣми силами. XV-й вѣкъ наполненъ этою борьбою.

Однимъ изъ первостепенныхъ дѣятелей на Констанцскомъ соборѣ, однимъ изъ главныхъ защитниковъ ученія о превосходствѣ соборовъ надъ

папами, былъ канцлеръ Парижскаго университета, Іоаннъ Жерсонъ, послѣдній изъ великихъ учителей Католицизма въ средніе вѣка. Ему принадлежитъ послѣдняя серіозная попытка свести къ единству всѣ разнородныя средневѣковыя стихіи, попытка, которая однако, по самому существу дѣла, не могла принести желаннаго плода. Какъ богословъ, Жерсонъ хотѣлъ сочетать противоположныя области сверхъестественнаго и естественнаго путемъ мистицизма. Развитіе философскихъ началъ въ схоластикѣ привело, какъ мы видѣли, къ полному раздѣленію обоихъ міровъ. Позднѣйшіе номиналисты, начиная съ Оккама, ограничивали приложеніе разума областью опытнаго знанія, предоставляя все остальное вѣрѣ. Жерсонъ, держась того же направленія, пытался возстановить въ человѣческомъ вѣдѣніи утраченное единство, не посредствомъ разумныхъ началъ, а силою чувства любви, ведущаго къ танственному единенію человѣка съ Богомъ. Но расходившіеся пути познанія не могли быть соединены такимъ образомъ. Внутреннее чувство способно доставить личное удовлетвореніе человѣку, но не даетъ началъ для науки. Философія всѣхъ временъ и народовъ ничто иное, какъ приложеніе разума къ познанію истины. Свѣтская наука имѣетъ свои пути, отъ которыхъ она отступиться не можетъ. Она должна была окончательно освободиться изъ подъ вліянія богословія. Въ XVI-мъ вѣкѣ она стала наконецъ на собственныя ноги. Въ ней совершился тотъ же процессъ, какой произошелъ и въ области политической, которая точно также окончательно стряхнула съ себя теократическія узы. И въ политикѣ, какъ въ наукѣ, Жерсонъ стоитъ на рубежѣ двухъ временъ; онъ является представителемъ идеальнаго единенія посредствомъ сочетанія разнородныхъ элементовъ въ одно органическое цѣлое.

Дѣятельность Жерсона была главнымъ образомъ направлена на возстановленіе церковнаго единства. Всякая вещь, говоритъ онъ въ предложеніи Англичанамъ, ѣхавшимъ на Пизанскій соборъ [1]), стремится къ своему единству, какъ къ бытію, ибо бытіе и единство тождественны. Поэтому нѣтъ зла хуже раздѣленія членовъ. Совершенство церкви состоитъ въ единствѣ, какъ исполненіи всякаго добра. Между тѣмъ, церковь страдаетъ отъ раскола, котораго источникъ — лютая алчность власти (saevissima dominandi libido). Необходимо, слѣдовательно, возвратиться къ настоящей цѣли церковнаго устройства, возстановить

[1]) Goldast, II, стр. 1489 (1480-го года).

утраченное единство; требованіями же цѣли должно опредѣляться все остальное, ибо цѣль налагаетъ необходимость на вещи. Поэтому всякій законъ, мѣшающій сохраненію мира и единства, не имѣетъ силы и долженъ быть отмѣненъ; всякое ученіе, противное возстановленію единства, должно быть признано вреднымъ. Сюда относится мнѣніе, что о папской власти нельзя спорить, что папа непогрѣшимъ и не подчиненъ собору [1]).

Видя въ единствѣ добро и конечную цѣль, Жерсонъ противополагаетъ внѣшнему единству, которое сообщается церкви папскою властью, единство внутреннее. Послѣдовательное развитіе началъ церковнаго устройства привело католическихъ богослововъ къ той идеѣ, которая съ самаго начала господствовала въ церкви Восточной. Церковное единство, говоритъ Жерсонъ, установляется подъ единымъ главою, Христомъ, любовною связью Духа Святаго, посредствомъ даровъ благодати, вѣры, надежды и любви, сообщающихъ мистическому тѣлу животворную и приличную ему гармонію [2]). Нося въ себѣ живое сѣмя, вложенное въ нее Духомъ Святымъ, церковь заключаетъ въ себѣ достаточную силу, чтобы сохраняться въ цѣлости и единствѣ своихъ членовъ. Представитель церкви — вселенскій соборъ, то есть законное собраніе изъ всѣхъ состояній церковной іерархіи, собраніе, изъ котораго не можетъ быть исключенъ ни одинъ вѣрующій, который требуетъ, чтобы его выслушали. По ученію Жерсона, соборъ можетъ собираться и безъ папы, съ одной стороны, по добровольному соглашенію вѣрующихъ, такъ какъ всякое общество, не подлежащее тираніи, имѣетъ право сходиться и совѣщаться, съ другой стороны, въ случаѣ опасности, для спасенія церкви, и тогда право сходиться вытекаетъ изъ самаго божественнаго сѣмени, разлитаго по всему тѣлу и дающаго ему начала жизни. Вселенскій соборъ направляется Духомъ Святымъ. Поэтому всякій обязанъ ему повиноваться; съ ослушникомъ же должно поступать, какъ съ язычникомъ и мытаремъ. Эта обязанность распространяется и на папу. Вселенскій соборъ выше папы; онъ можетъ уничтожить постановленія римскаго первосвященника, судить его за преступленія, наконецъ, принудить его къ отреченію, даже безъ вины, хотя и не безъ причины, когда этого требуетъ благо церкви. Ибо пастырь существуетъ для пользы стада, и если власть его обращается во вредъ стаду, а онъ хочетъ при ней оставаться, то онъ не пастырь, а

---

[1]) См. проповѣдь въ Тарраконѣ: Goldast, II, стр 1470.

[2]) Goldast, II, стр. 1489, 1510.

разбойникъ и волкъ хищный. Соборъ представляетъ собою высшую цѣль церкви, общее благо, которому, по естественному закону, должна подчиняться частная польза папы, ибо требованіями цѣли ограничивается все остальное. Впрочемъ соборъ не можетъ отмѣнить полноты власти, данной папѣ Христомъ, но онъ можетъ ограничить ея употребленіе. Собору принадлежитъ власть законодательная (potestas conciliativa et dictativa), папѣ исполнительная (potestas exercitativa et executiva). Соборъ не можетъ самъ собою отпущать грѣхи, поставлять священниковъ, совершать таинства, воевать противъ невѣрныхъ, и т. д.; но онъ можетъ относительно всего этого установлять правила, и кто не повинуется имъ, тотъ противится Духу Святому, которымъ дѣйствуетъ соборъ. Такъ въ человѣкѣ разумъ предписываетъ, а воля исполняетъ. Этимъ достигается и наилучшее общественное устройство. Образы правленія раздѣляются на монархію, аристократію и демократію; но выше всѣхъ правленіе смѣшанное, соединяющее въ себѣ выгоды всѣхъ трехъ чистыхъ формъ. Такимъ образомъ, церковная власть находится и въ соборѣ и въ папѣ, но разнымъ способомъ: иначе ключи даны Петру, иначе церкви [1]).

Въ этихъ положеніяхъ признается раздѣленіе властей и идеальное сочетаніе всѣхъ элементовъ внутри самой церкви. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, Жерсонъ даетъ собору еще высшее значеніе, утверждая, что онъ заключаетъ въ себѣ папу, какъ цѣлое содержитъ въ себѣ часть. Спрашивать, кто выше: соборъ или папа? говоритъ онъ, значитъ спрашивать, кто больше: цѣлое или часть? Однако, съ другой стороны, Жерсонъ, какъ Католикъ, не могъ не видѣть въ папѣ второстепеннаго главу церкви, Христова намѣстника, въ виду котораго устрояется церковное единство [2]). А это совершенно иное, нежели отношеніе исполнительной власти къ законодательной, или части къ цѣлому. Вообще, ученіе Католической церкви о главенствѣ папы представляло значительныя затрудненія защитникамъ соборовъ. Не сомнѣваясь въ томъ, что выше всего долженъ быть поставленъ соборъ, какъ представитель духовнаго единства и мистическаго тѣла церкви, Жерсонъ видимо не знаетъ, какое мѣсто дать въ этомъ тѣлѣ папской власти. Онъ принужденъ прибѣгать ко множеству различеній, которыя однако не только не разъясняютъ вопроса, а напротивъ, еще болѣе его запутываютъ. Это можно замѣтить въ томъ

---

[1]) Goldast, II, стр. 1406, 1431, 1489, 1510.

[2]) Тамъ же, стр. 1510.

сочиненіи, въ которомъ онъ всего подробнѣе изложилъ свои мысли о существѣ духовной власти, объ ея устройствѣ и о правахъ ея въ свѣтской области, именно, въ трактатѣ: *О духовной и государственной власти* (De ecclesiastica et politica potestate, 1417-го года [1]).

Жерсонъ начинаетъ съ весьма тяжеловѣснаго опредѣленія: «духовная власть, говоритъ онъ, есть власть, сверхъестественнымъ путемъ и спеціально возложенная Христомъ на апостоловъ и ихъ преемниковъ, до скончанія вѣка, для поддержанія воинствующей церкви, сообразно съ евангельскимъ закономъ, въ виду достиженія вѣчнаго блаженства». Слѣдуя схоластическимъ пріемамъ, онъ хотѣлъ совмѣстить здѣсь, какъ онъ самъ объясняетъ, всѣ четыре дѣйствующія причины бытія: причина производящая есть Христосъ, матеріальная—апостолы и ихъ преемники, формальная—евангельскій законъ, конечная — вѣчное блаженство. Свѣтская власть отличается отъ духовной по всѣмъ этимъ четыремъ признакамъ: она установляется естественнымъ путемъ, дѣйствуетъ по человѣческимъ законамъ, присвояется людямъ, имѣющимъ естественное назначеніе и направляетъ общество къ естественной цѣли. Поэтому свѣтская власть можетъ принадлежать и невѣрнымъ, а духовная единственно Христіанамъ.

Послѣ опредѣленія начинаются раздѣленія. Духовная власть раздѣляется на власть сана и власть суда (potestas ordinis et potestas jurisdictionis). Первая опять двоякая: власть надъ истиннымъ тѣломъ Христовымъ — въ освященіи причастія или, вообще, въ совершеніи таинствъ, и надъ мистическимъ тѣломъ, то есть церковью, въ сообщеніи таинствъ. Вторая также двоякая: судъ въ области внѣшней (in foro exteriori) и судъ въ области внутренней или совѣсти (in foro interiori). Изъ нихъ первая опять подраздѣляется на два вида: на власть, установленную Христомъ, и власть, переданную церкви отъ людей. Вторая также имѣетъ двоякій источникъ: добровольное подчиненіе вѣрующихъ, приходящихъ на исповѣдь или принимающихъ священство, и подчиненіе, проистекающее изъ власти высшаго надъ низшимъ. Ученіе мудрыхъ, замѣчаетъ при этомъ Жерсонъ, должно состоять не въ смѣшеніи всѣхъ вещей, а въ различеніи драгоцѣннаго отъ низкаго и свѣта отъ тьмы. Для этого каждый членъ слѣдуетъ поставить особо.

Въ чемъ же состоитъ существо этихъ властей и кому онѣ принадлежатъ?

---

[1]) Goldast, II, стр. 1384 и слѣд.

Власть совершенія таинствъ въ освященіи евхаристіи принадлежитъ одинаково всѣмъ священникамъ. Власть же сообщенія таинствъ не у всѣхъ одинакова, ибо есть таинства, относительно которыхъ это право не принадлежитъ пресвитерамъ; но она одинакова у всѣхъ епископовъ. Власть суда въ области внутренней не есть собственно принудительная, а добровольная. Она простирается на всѣхъ Христіанъ безъ исключенія, вслѣдствіе чего папа, который принудительно не подчиненъ никакому отдѣльному лицу, въ этомъ отношеніи подчиняется своему духовнику. Власть же суда въ области внѣшней есть власть принудительная, которая прилагается и противъ воли подчиненныхъ, для руководства ихъ къ вѣчному блаженству. На этомъ основано полновластіе духовнаго меча, принадлежащаго церкви надъ всякимъ Христіаниномъ, даже надъ папою, ибо въ Евангеліи сказано: *повѣждь церкви*, а не *повѣждь папѣ*. На этомъ же основана власть установлять законы и правила для Христіанъ, и наказывать неповинующихся духовными наказаніями, до отлученія отъ церкви включительно, а по существующимъ нынѣ уставамъ, и до призванія на помощь свѣтскаго меча. Ибо власть, данная церкви Христомъ, не распространяется на матеріальное наказаніе. Принудительная власть, съ правомъ наказывать матеріально, предоставлена церкви свѣтскими князьями. Христосъ же далъ ей только духовное оружіе. Первоначально, оно было вручено ей противъ еретиковъ, раскольниковъ и другихъ неисправимыхъ преступниковъ; но когда церковь пріобрѣла мірскія имущества, приложеніе духовнаго наказанія было распространено и на огражденіе послѣднихъ отъ посягательствъ. Но такое употребленіе духовнаго меча сдѣлалось для церкви источникомъ смутъ и униженія церковной власти. Оно разставляетъ сѣти душамъ, а не ведетъ ихъ къ спасенію. Изъ всего этого слѣдуетъ, что власть суда въ области внѣшней дана Христомъ церкви, какъ единому тѣлу (ut unitati), а такъ какъ церковь разсѣяна по всей землѣ, то эта власть принадлежитъ ея представителю, вселенскому собору.

Эти начала весьма либеральны; но сдѣлавши такой выводъ, Жерсонъ немедленно вставляетъ оговорку: это не значитъ, говоритъ онъ, что власть суда не вручена также Петру и его преемникамъ; но главнымъ образомъ она дана церкви: 1) потому что церковь непогрѣшима и врата адовы не одолѣютъ ея, чего нельзя сказать о папѣ. 2) Церковь, какъ цѣлое, содержитъ въ себѣ всякую духовную власть, въ томъ числѣ и папскую, которая составляетъ ея часть; но не наоборотъ.

3) Церковь можетъ издавать законы, обязательные для папъ и установлять правила, ограничивающія его власть; папа же не можетъ судить церковь и ограничивать ея права.

Однако этими началами не опредѣляется еще настоящее отношеніе церкви и вселенскаго собора къ папѣ. На это нужны новыя раздѣленія.

Жерсонъ различаетъ въ духовной власти три стороны: формальную, когда власть разсматривается въ себѣ самой, въ своемъ существѣ; матеріальную, въ приложеніи къ тому или другому лицу; наконецъ, употребленіе или дѣятельность въ виду цѣли. Формальная сторона власти, разъ установленная закономъ, остается на вѣки неизмѣнною. Она состоитъ изъ совокупности всѣхъ должностей, такъ что ни одной изъ нихъ нельзя уничтожить, не умаляя церкви. И такъ какъ вселенскій соборъ представляетъ собою всю церковь, то онъ заключаетъ въ себѣ всѣ должности, въ томъ числѣ и папство. Присвоеніе же духовной власти извѣстнымъ лицамъ во многихъ случаяхъ подлежитъ перемѣнѣ: одно лице замѣняется другимъ. Такимъ образомъ, и папская власть переходитъ съ одного лица на другое. Это бываетъ въ случаѣ смерти, не только естественной, но и гражданской, когда папа низлагается за преступленіе. Эта сторона духовной власти, замѣчаетъ Жерсонъ, была такъ спутана честолюбіемъ, что здѣсь едва можно разобрать, что̀ первоначально установлено Христомъ. Наконецъ, и въ отношеніи къ употребленію, духовная власть подлежитъ измѣненію, ибо дѣятельность ея можетъ быть опредѣлена и ограничена правилами.

Отсюда ясно, что̀ въ духовной власти происходитъ непосредственно отъ Бога, и что̀ установлено черезъ посредство людей. Непосредственно Христомъ учреждена формальная сторона власти. Поэтому церковь не можетъ ввести у себя какую нибудь новую власть или измѣнить законъ Христа, подобно тому, какъ свѣтское общество можетъ произвольно установлять у себя власть княжескую или императорскую или какую либо другую. Въ приложеніи же къ извѣстнымъ лицамъ, власть первоначально была вручена апостоламъ самимъ Христомъ, но затѣмъ она передается черезъ посредство людей. Тоже имѣетъ мѣсто и относительно употребленія власти. Вѣроятно уже апостолы, для удобства, положили здѣсь нѣкоторыя ограниченія, предоставивъ каждому епископу отдѣльный округъ; но при этомъ сохранено было первоначальное учрежденіе Христа, который хотѣлъ, чтобы церковь управлялась единымъ монархомъ, такъ какъ Христіанствомъ установлены одна вѣра, одно крещеніе и одна церковь.

Въ духовной области, единство вѣры требуетъ и единства управленія, тогда какъ гражданскіе законы могутъ быть неодинакіе у разныхъ народовъ, вслѣдствіе различія нравовъ и состоянія людей въ отдѣльныхъ странахъ. Кромѣ того, духовный мечъ можетъ распространяться на самыя отдаленныя племена, чего не можетъ мечъ матеріальный. Поэтому въ свѣтской области не нужна всемірная монархія, какая установлена Христомъ въ церкви, словами, сказанными Петру: *паси овцы моя.*

Такимъ образомъ, папа опять является главою церкви. Сообразно съ этимъ, Жерсонъ говоритъ, что полнота духовной власти, формально и субъективно (formaliter et subjective), находится въ немъ одномъ. Это противорѣчитъ тому положенію, что формальная сторона духовной власти состоитъ изъ совокупности всѣхъ должностей, которыя, вмѣстѣ съ папскою, заключаются во вселенскомъ соборѣ. Поэтому Жерсонъ дѣлаетъ далѣе оговорку: полнота власти, говоритъ онъ, находится въ папѣ только извѣстнымъ образомъ, какъ бы въ источникѣ или въ возможности (fontaliter et potestative), ибо весь объемъ власти содержится въ совокупности властей, какъ цѣломъ. Жерсонъ и здѣсь возстаетъ на мнѣніе тѣхъ, которые ставятъ папскую власть выше соборной. Если полновластіе находится въ папѣ формально и субъективно, говоритъ онъ, то въ церкви оно лежитъ, какъ въ конечной цѣли, ибо цѣль духовной власти есть благо церкви, а это—высшее начало. Церкви принадлежитъ полнота власти и въ приложеніи къ тому или другому лицу, то есть право избранія и низложенія лицъ. Наконецъ, она же установляетъ и правила для употребленія власти. Послѣднее основывается на томъ, что папа, которому власть принадлежитъ субъективно, погрѣшимъ, а потому можетъ власть свою употреблять для разоренія церкви. Точно также и въ коллегіи кардиналовъ могутъ изсякнуть вѣра и благодать. Необходимо слѣдовательно предположить, что Христомъ было оставлено неизмѣнное и несокрушимое мѣрило, которымъ подобныя злоупотребленія могли бы пресѣкаться, умѣряться и исправляться. А такова церковь, представляемая вселенскимъ соборомъ. Ибо, такъ какъ рѣшеніе принадлежитъ суду мудраго, то оно должно быть тамъ, гдѣ лежитъ мудрость неуклонная.

Однако соборъ, какъ цѣлое, долженъ заключать въ себѣ и папскую власть. Поэтому, если папа, исполняя свою обязанность, созываетъ соборъ, то онъ засѣдаетъ въ немъ въ качествѣ предсѣдателя. Если же онъ, во вредъ церкви, упорно отказывается собрать ея представителей, то надобно поступать, какъ бы вовсе не было папы. Тогда у церкви остается

право собираться по собственному изволенію, заботиться о себѣ и установлять себѣ правила. Въ такомъ случаѣ, за отсутствіемъ папы, на соборъ переходятъ всѣ права, которыя обыкновенно принадлежатъ папѣ. Въ этомъ смыслѣ, полнота духовной власти находится въ церкви дополнительно (suppletive).

Въ чемъ же состоитъ предоставленная папѣ полнота духовной власти?

Папа, говоритъ Жерсонъ, не имѣетъ права располагать по произволу имуществомъ духовенства, а еще менѣе мірянъ. Однако и въ свѣтской области ему принадлежитъ нѣкоторая власть направляющая, умѣряющая и устрояющая (dominium quoddam directivum, regulativum et ordinativum). Это положеніе составляетъ середину между двумя противоположными заблужденіями, которыхъ источникъ лежитъ въ двухъ страшныхъ язвахъ, въ зависти и лести. Зависть отнимаетъ у церкви всякія свѣтскія имущества, ссылаясь 1) на слова Христа: *иже не отречется отъ всего своего имѣнія, не можетъ быти мой ученикъ*; 2) на запрещеніе духовнымъ лицамъ вступаться въ мірскія дѣла; 3) на требованіе абсолютной бѣдности, какъ идеала христіанскаго совершенства. Зависть утверждаетъ, что церковь имѣетъ мірскія имущества единственнаго отъ милостыни дающихъ, и что за проступки духовныхъ лицъ свѣтская власть можетъ все у нихъ отнять. Наоборотъ лесть, превознося до небесъ духовную власть, утверждаетъ, что Христосъ, которому принадлежитъ полновластіе на небѣ и на землѣ, все передалъ своему намѣстнику, отъ котораго исходитъ всякая другая власть, какъ духовная, такъ и свѣтская. Утверждаютъ, что міръ былъ бы уродливъ и устроенъ по ученію Манихеевъ, если бы у него были двѣ главы. Утверждаютъ, что какъ тѣло существуетъ для души и живетъ душою, такъ и свѣтская власть получаетъ бытіе и значеніе отъ духовной. Но между этими двумя крайностями, умѣряющій разумъ, озаренный свѣтомъ Евангелія, держитъ средній, царскій путь. Онъ показываетъ, что духовныя лица могутъ имѣть свѣтскія имущества, и что многое дается имъ не какъ милостыня, а какъ должное. Они не подлежатъ принужденію и лишенію имущества со стороны свѣтской власти, которая не имѣетъ права вступаться въ духовную область, развѣ когда она будетъ къ тому призвана противъ еретиковъ и мятежниковъ. Духовныя власти могутъ также жить съ своимъ богатствомъ иначе, нежели апостолы, сообразно съ временемъ и обстоятельствами; монахамъ же иной законъ. Всѣ блага, замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ Жерсонъ, таковы, какова душа употребляющаго, подобно тому,

какъ доброе вино однимъ приноситъ болѣзнь и смерть, а другимъ здоровье и жизнь. Но съ другой стороны, власть папы не безгранична. Имуществомъ духовенства онъ завѣдываетъ вмѣстѣ съ своею коллегіею, при чемъ онъ долженъ смотрѣть, чтобы отяжелѣвшая голова не лишала остальные члены настоящаго ихъ назначенія, ибо, если голова или глазъ замѣщаетъ собою все, то гдѣ мѣсто для руки или для ноги? Это относится къ раздачѣ бенефицій помимо обыкновенныхъ начальниковъ, ко множеству даруемыхъ папою изъятій и привилегій, производящихъ смятеніе въ церковной іерархіи, къ легкому вызову тяжбъ отъ обыкновенныхъ судей и т. п. Во всемъ этомъ необходимо, чтобы папа сдерживалъ себя въ должныхъ границахъ. Еще болѣе онъ обязанъ умѣрять свои дѣйствія въ свѣтской области, помня, что свѣтская власть, даже у невѣрныхъ, имѣетъ свои права, свои законы, свои суды, въ которые духовенство не должно вторгаться, развѣ когда злоупотребленія свѣтской власти грозятъ опасностью вѣрѣ и церкви. Тогда только слѣдуетъ примѣнять упомянутое выше право, именно принадлежащую папѣ въ свѣтской области власть направляющую, умѣряющую и устрояющую. Къ этому сводятся всѣ доводы защитниковъ папства, хотя и здѣсь гораздо выше стоитъ вселенскій соборъ.

Въ чемъ состоитъ эта направляющая власть, оказывается далѣе. Жерсонъ дѣлитъ юрисдикцію или право суда на власть принудительную и власть направляющую и устрояющую. Послѣдняя принадлежитъ мудрѣйшему надъ менѣе мудрымъ и совершенному надъ несовершеннымъ. Она могла бы существовать и въ состояніи невинности, гдѣ нѣтъ настоящаго правительства. Слѣдовательно, эта власть ограничивается правомъ совѣта. Такой результатъ, къ которому пришли лучшіе католическіе богословы, самые искренніе сыны своей церкви, могъ быть признанъ и свѣтскою властью. Этимъ установлялась полнѣйшая ея независимость, ибо неопредѣленное, чисто нравственное отношеніе къ церковной власти не стѣсняетъ ея правъ. Однако въ другомъ мѣстѣ, Жерсонъ приписываетъ вселенскому собору право разсматривать причины губительныхъ для Христіанства войнъ, возникающихъ между князьями; соборъ, по его мнѣнію, можетъ запрещать имъ дѣйствіе оружіемъ и предписывать судебное разбирательство, подъ опасеніемъ церковнаго наказанія [1]). Въ концѣ трактата о церковной власти, Жерсонъ повторяетъ, что совершенное устрой-

[1]) Goldast, II, стр. 1406.

ство церкви должно состоять изъ сочетанія всѣхъ трехъ элементовъ: монархическаго въ лицѣ папы, аристократическаго въ коллегіи кардиналовъ и демократическаго въ соборѣ.

Изъ всего этого этого ясно, что Жерсонъ пытался свести къ единству всѣ разнообразные элементы церковнаго устройства, давая каждому свое мѣсто и свое назначеніе, и стараясь связать ихъ внутреннею связью. Но папская власть, съ ея историческимъ характеромъ, выросшимъ изъ всего развитія Католицизма, служила неодолимымъ препятствіемъ установленію такой системы. Между внѣшнимъ единствомъ и внутреннимъ существовало неразрѣшимое противорѣчіе. Эти два противоположныя начала не могли совмѣщаться въ единомъ тѣлѣ. Поэтому искренніе Католики, какъ Жерсонъ, которые хотѣли держаться церковнаго преданія, должны были запутываться при назначеніи папѣ приличнаго мѣста въ задуманныхъ ими учрежденіяхъ. Болѣе смѣлые умы, какъ Виклефъ и Гусъ, принимая начало внутренняго единства церкви, прямо отвергали главенство папы. Но Гусъ погибъ на кострѣ, какъ еретикъ, и Жерсонъ былъ однимъ изъ главныхъ дѣятелей въ его осужденіи. Констанцскій соборъ, провозгласившій первенство собора надъ папою, этою казнью подрывалъ собственное свое дѣло. Почва, на которой стояли либеральные католическіе богословы, была слишкомъ шатка, а потому рѣшеніе вопроса не могло не склониться въ пользу папъ, которые имѣли за себя какъ историческія преданія, такъ и послѣдовательность началъ.

10. ПІЙ II-й И ГРИГОРІЙ ГЕЙМБУРГСКІЙ.

Споръ объ отношеніи папы къ вселенскому собору продолжался въ теченіи всего XV-го, и даже до начала XVI-го столѣтія. Многіе богословы, вслѣдъ за Жерсономъ, отстаивали первенство собора. Другіе, признавая въ обыкновенномъ порядкѣ главенство папы, доказывали извѣстными уже намъ доводами, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ соборъ имѣетъ высшія права. Къ послѣднимъ принадлежалъ итальянскій богословъ Антоній Розелли или де Розеллисъ, который около половины XV-го столѣтія написалъ обширный трактатъ: *О власти императора и папы* (Monarchia sive tractatus de potestate imperatoris et papae [1]). Онъ признавалъ, что папа можетъ быть низложенъ: 1) въ случаѣ ереси, ибо онъ

[1]) Goldast, I, стр. 252 и слѣд.

тѣмъ самымъ перестаетъ быть главою Католиковъ; 2) въ случаѣ упорства въ порокѣ, соблазняющемъ церковь, ибо такое упорство можетъ быть сочтено за ересь; наконецъ, 3) въ случаѣ раскола, когда есть сомнѣніе на счетъ папы, а потому опасность для церкви. Тогда папская власть переходитъ на всю церковь, которая имѣетъ невидимаго главу, Христа, и представляется вселенскимъ соборомъ. Иначе нельзя утверждать, что соборъ выше папы; въ обыкновенныхъ дѣлахъ на папу нѣтъ апелляціи.

Въ своемъ сочиненіи, Антоній де Розеллисъ подробно разбираетъ и отношеніе папской власти къ императорской. Онъ опровергаетъ теорію конечной цѣли, не прибавляя впрочемъ ничего существеннаго къ прежнимъ доводамъ. Собственное его заключеніе представляетъ попытку сочетать теорію Ѳомы Аквинскаго съ ученіемъ Дунса Скота. Благо человѣка, какъ смертнаго, говоритъ онъ, состоитъ въ дѣятельности практическаго разума, и здѣсь руководителемъ является кесарь, которому принадлежитъ монархія всего земнаго, преходящаго. Напротивъ, благо человѣка, какъ существа безсмертнаго, заключается въ дѣятельности разума теоретическаго, созерцательнаго, ибо вѣчное блаженство состоитъ въ лицезрѣніи Бога. Здѣсь руководитель — первосвященникъ римскій, намѣстникъ Христа, главы монархіи небесной. Здѣсь требуется не власть, а добродѣтель, не гордость, а смиреніе, не золото, а любовь къ Богу. И такъ какъ практическая жизнь мѣшаетъ созерцанію, то папѣ запрещено вступаться въ мірскія дѣла. Онъ исправляетъ князя, уклоняющагося отъ пути вѣры, но не властвуетъ надъ гражданскою областью. Онъ не можетъ и смѣнить князя, развѣ въ случаѣ отступленія отъ вѣры: „Отсюда ясно, что императоръ держитъ свою власть не отъ папы, а отъ Бога, однако черезъ посредство римскаго народа, который перенесъ на него всѣ свои права. Императоръ подчиненъ папѣ въ духовномъ отношеніи, какъ сынъ церкви; въ области же свѣтскихъ дѣлъ, единственная его обязанность въ отношеніи къ церкви состоитъ въ снабженіи ея достаточными средствами. Во всемъ остальномъ, онъ вполнѣ независимъ.

Съ своей стороны, папскіе богословы продолжали доказывать безусловную власть римскаго первосвященника въ духовныхъ дѣлахъ и господство его надъ свѣтскими князьями. Относительно перваго вопроса, они прямо утверждали, что папа выше всей остальной церкви, такъ какъ пастырь выше своего стада. Поэтому они ставили соборы въ полную зависимость отъ папы. Касательно же втораго вопроса, пока папство коле-

балось, и общественное мнѣніе настойчиво требовало преобразованія церкви, сторонники папъ держались еще сравнительно умѣренныхъ началъ. Такъ Іоаннъ Торквемада или де Туррекремата, въ сочиненіи: *О церкви и ея власти* [1]), отвергаетъ, какъ крайности, съ одной стороны мнѣніе, что права папы простираются единственно на духовную область, съ другой стороны, что ему принадлежитъ полновластіе во всѣхъ свѣтскихъ и духовныхъ дѣлахъ. Туррекремата утверждаетъ, что свѣтская власть присоединяется къ духовной въ лицѣ папы, который стоитъ на вершинѣ обѣихъ; но первая принадлежитъ ему единственно на столько, на сколько это необходимо для сохраненія духовныхъ благъ и для пользы церкви, или на сколько это требуется пастырскою обязанностью для исправленія грѣшниковъ. Поэтому папа не можетъ непосредственно вступаться въ свѣтскій судъ, какъ въ духовный, или низлагать произвольно свѣтскихъ князей; но онъ даетъ князьямъ законы, на основаніи которыхъ они должны управлять народомъ въ виду небеснаго блаженства. За грѣхи же онъ въ правѣ не только наказывать, но и низлагать князей.

Эта теорія, которую Туррекремата считаетъ среднею, давала уже папской власти весьма значительный объемъ. Когда же папство упрочилось, богословы этой партіи отбросили всякія ограниченія и возвратились къ прежнимъ, самимъ крайнимъ началамъ. Такъ Доминикъ Венеціанецъ доказывалъ, что папа истинный владыка міра и монархъ обѣихъ областей, свѣтской и духовной. Ему повсюду принадлежитъ свѣтскій судъ, которымъ онъ всегда можетъ пользоваться непосредственно. Онъ имѣетъ право не только низлагать императора и королей, но и совершенно уничтожить Имперію, если ему покажется, что міръ лучше бы управлялся иначе, и что предпочтительнѣе устройство, гдѣ папа былъ бы одинъ всемірнымъ монархомъ, а всѣ цари подчинялись бы единственно ему. Онъ можетъ даже безъ всякой причины уничтожать царства и созидать новыя [2]). Точно также Родерикъ Санцій въ сочиненіи: *О происхожденіи и различіи княжествъ* пишетъ: «на основаніи естественнаго и божественнаго закона, и сообразно съ истинною вѣрою, необходимо держаться мнѣнія, что власть римскаго первосвященника есть истинное, единое и непосредственное княжество всего міра, не только въ духовной, но и въ свѣтской области, и что императорская власть въ отношеніи къ нему зависи-

---

[1]) Summa de ecclesia et ejus auctoritate См. выписки у Гизелера, т. VI, § 136.
[2]) Gieseler, VI, §, 136 примѣч. 0.

мая и посредственная, служебная и орудіе, что она ему подчиняется и служитъ, что она имъ устрояется и установляется, и по повелѣнію папы измѣняется, отмѣняется, исправляется и наказывается» [1]).

Сами папы старались всѣми силами противодѣйствовать власти соборовъ. Извѣстно, что борьба Евгенія IV-го съ Базельскимъ соборомъ кончилась въ пользу папы. Этимъ вопросъ былъ порѣшенъ, и опредѣлилось дальнѣйшее направленіе Католической церкви. Пій II-й на Мантуанскомъ соборѣ объявилъ самую апелляцію къ вселенскому собору дѣломъ еретическимъ.

Дѣятельность Пія II-го живо характеризуетъ ходъ папской политики въ XV-мъ вѣкѣ. Эней Сильвій Пикколомини, въ послѣдствіи папа Пій II-й, принадлежалъ къ числу самыхъ просвѣщенныхъ людей своего времени. Онъ былъ выбранъ секретаремъ Базельскаго собора, и здѣсь, подъ вліяніемъ общаго увлеченія, отстаивалъ права собора противъ папы. Но скоро онъ измѣнилъ свое мнѣніе. Съ перемѣною обстоятельствъ, прежній либералъ превратился въ самаго рьянаго защитника сперва императорскаго, а потомъ папскаго абсолютизма. Сдѣлавшись секретаремъ Фридриха III-го, Эней Сильвій, по желанію императора, написалъ въ 1445-мъ году трактатъ: *О происхожденіи и власти Римской Имперіи*[2]), сочиненіе любопытное, какъ по изложенію, свидѣтельствующему о новомъ духѣ литературы, такъ и по содержанію. Здѣсь императору приписываются такія права, какихъ никогда не думали давать ему средневѣковые богословы и юристы.

Эней Сильвій производитъ римскую императорскую власть отъ самаго естественнаго разума, наставника наилучшей жизни, которому всѣ должны повиноваться. Для объясненія своей мысли онъ восходитъ къ происхожденію человѣческихъ обществъ. Первоначально, говоритъ онъ, послѣ изгнанія прародителей изъ рая, люди жили въ лѣсахъ, на подобіе животныхъ. Но скоро, будучи одарены отъ Бога разумомъ, они замѣтили, что для удобства жизни всего полезнѣе человѣку человѣкъ, и всего необходимѣе общество. Вслѣдствіе этого, разсѣянные люди, по внушенію природы или по изволенію Божьему, сошлись, устроили общежитіе, воздвигли дома, окружили города стѣнами, изобрѣли искусства. И такъ какъ каждый служилъ пользѣ другаго, то всѣмъ удивительно понравилась граж-

---

[1]) Тамъ же.

[2]) De ortu et autoritate Imperii Romani, Goldast, II, стр. 1558.

данская жизнь. Но съ другой стороны, какъ нѣтъ бо̀льшихъ удобствъ, какъ тѣ, которыя человѣкъ получаетъ отъ себѣ подобныхъ, такъ нѣтъ зла, которое бы не проистекало отъ человѣка для ближнихъ. Повинуясь дурнымъ страстямъ, люди начали нарушать общежитіе, возмущать миръ, брать себѣ чужое. И такъ какъ масса угнеталась сильнѣйшими, то нашли лучшимъ прибѣгнуть къ одному, отличающемуся добродѣтелью, который бы ограждалъ слабыхъ отъ насилія, и высокихъ и низкихъ держалъ бы подъ одинакимъ правомъ. Таково происхожденіе царей. Они установлены ради *общественной пользы,* которая есть мать справедливости и правосудія. Нужно было, чтобы кто нибудь оберегалъ общественное достояніе и воздавалъ всѣмъ правду. Правда же есть гражданское начало, охраняющее связь человѣческихъ обществъ, посредствомъ наказанія преступниковъ и награды добродѣтельныхъ.

Такимъ образомъ, первоначально, при образованіи обществъ, верховная власть была у царей. Но такъ какъ у разныхъ народовъ были разные правители, то между ними возгорѣлись распри и войны, нарушавшія человѣческое общежитіе. Поэтому Провидѣнію, которое хочетъ наилучшаго и не терпитъ, чтобы что нибудь было дурно устроено, угодно было всѣ эти различія привести къ единству. Какъ природа установила, чтобы насилія частныхъ лицъ воздерживались царями, такъ она устроила, чтобы непомѣрная алчность царей воздерживалась единымъ княземъ. Изъ этого стремленія возникли монархіи Ассирійская и Персидская; отсюда распространеніе владычества Грековъ и Карѳагенянъ. Но такъ какъ эти народы не могли покорить себѣ всей земли и установить всеобщій миръ, то по волѣ Божьей возникла наконецъ Имперія Римская, которая исполнила это назначеніе. Первоначально, власть была здѣсь у народа, но онъ перенесъ ее на императора, ибо ни народное правленіе, ни аристократическое не могутъ быть столь праведны и мирны, какъ монархическое. Самъ Спаситель освятилъ эту власть, установленную природою для общаго блага человѣчества. Онъ сказалъ объ императорѣ: *воздадите Кесарева Кесареви,* и самъ заплатилъ дань.

Въ послѣдствіи Римскій народъ, покинутый Греками и преданный варварамъ, перенесъ Имперію на Карла Великаго, отъ котораго она черезъ разныя руки перешла наконецъ на настоящаго императора Фридриха. Ему поэтому подчинены всѣ цари и народы, какъ въ духовной области отдѣльные священники папѣ; ибо самый естественный разумъ указываетъ необходимость единаго верховнаго правителя, который бы разрѣ-

шалъ споры и охранялъ всеобщій миръ. Отъ этой власти никто не изъемлется, ибо изъятіе, не проистекающее отъ императора, не имѣетъ силы, такъ какъ въ немъ сосредоточивается верховная власть на землѣ; самъ же императоръ не можетъ дать привилегій, умаляющихъ его права. Это значило бы создать другаго себѣ подобнаго, чего не допускаютъ природа и разумъ. Въ силу присвоенной ему власти, императору принадлежитъ право судить всѣхъ царей, самъ же онъ за свои дѣйствія не подлежитъ ничьему суду. Подданные могутъ только просить, но не требовать, и обязаны выносить терпѣливо даже несправедливости князя, ожидая исправленія отъ наслѣдника или отъ Бога. Они должны помнить, что то, что дѣлаетъ царь, совершается по волѣ Божьей, ибо сердце царево въ рукѣ Божьей, а Богъ за грѣхи подданныхъ допускаетъ отклоненіе правителей отъ прямаго пути. Такимъ образомъ, власть императора не знаетъ границъ. Она простирается даже на то, что повидимому, говоритъ Эней Сильвій, представляется жестокимъ и нелѣпымъ, но чего однако не слѣдуетъ умалчивать, ибо это правда: императоръ можетъ отнять собственность не только у злыхъ, но и у добрыхъ, для пользы государства. Поэтому на войнѣ зажигаются зданія, истребляются поля, берется хлѣбъ изъ житницъ и деньги изъ частнаго кошелька, когда этого требуетъ общее благо. Все это, безъ сомнѣнія, разорительно для отдѣльныхъ гражданъ, но лучше, чтобы терпѣли частныя лица, нежели чтобы гибло государство. Ибо, если государство рушится, то и частное имущество не можетъ сохраниться. Однако людей, потерпѣвшихъ отъ войнъ, надобно по возможности вознаграждать изъ общей кассы, ибо тяжести должны быть равномѣрно распредѣлены на всѣхъ. Но когда состояніе государства не позволяетъ это сдѣлать, лучше терпѣть одному, нежели всѣмъ. Если каждый готовъ для собственнаго спасенія отдать все, что имѣетъ, то тѣмъ болѣе мы должны всѣмъ жертвовать для спасенія государства, ибо мы рождены не только для себя, но и для отечества. Для спасенія тѣла можно отсѣчь и руку и ногу. Самый князь, который есть глава тѣла, долженъ жизнь свою приносить въ жертву для пользы цѣлаго, какъ сдѣлали Кодръ и Леонидъ.

Одному императору принадлежитъ и право издавать законы. Въ этой области дѣйствуетъ правило: что̀ нравится князю, то имѣетъ силу закона (quidquid principi placuit, legis habet vigorem). Поэтому закономъ должно считаться и то, что̀ императоръ выразилъ въ письмѣ или даже словомъ. Онъ одинъ даетъ законамъ силу, а потому можетъ отмѣнять

ихъ и въ данномъ случаѣ отступать отъ нихъ. Однако съ другой стороны, такъ какъ нѣтъ ничего важнѣе закона, который даетъ благоустройство человѣческимъ и божественнымъ дѣламъ и уничтожаетъ всякую неправду, то князю прилично жить и судить по закону, а не по произволу. Законъ есть духъ Божій, глазъ отъ многихъ глазъ и разумъ безъ страсти. Но изъ этого не слѣдуетъ, что императоръ подчиняется закону; напротивъ, онъ стоитъ выше закона. Есть нѣчто, чему онъ долженъ слѣдовать даже болѣе, нежели закону. Это — естественная справедливость, которая не всегда находится въ писанныхъ законахъ. Если законъ требуетъ одного, а справедливость указываетъ другое, то императоръ долженъ строгость закона умѣрять высшимъ началомъ. Онъ долженъ умѣрять и тѣ законы, которые силою вещей устарѣли или сдѣлались несправедливыми или тягостными. Правило, что слѣдуетъ исполнять законъ даже жестокій, касается низшихъ судей, а не императора. Но этимъ высшимъ правомъ надобно пользоваться осторожно, не безъ важной причины, и также осмотрительно слѣдуетъ отмѣнять законы и издавать новые.

Наконецъ, что касается до суда, то на рѣшеніе императора нѣтъ апелляціи, ибо надъ нимъ нѣтъ высшаго судьи въ свѣтскихъ дѣлахъ. Нѣкоторые утверждаютъ, что въ этомъ случаѣ можно апеллировать къ самому императору съ присоединеніемъ князей, какъ будто совокупная ихъ власть превышаетъ власть одного императора. Но это невѣрно; императорская власть также велика безъ князей, какъ и съ пріобщеніемъ послѣднихъ. Ибо верховная власть любитъ единство, и сама собою отъ множества бѣжитъ къ одному. (Amat enim unitatem suprema potestas suaque sponte ex multitudine fugit ad unum).

Такова власть императора, который стоитъ выше всѣхъ и которому всѣ должны повиноваться. «Остерегайся однако, замѣчаетъ Эней Сильвій, сдѣлать что либо безъ разумнаго основанія и управлять Имперіею болѣе для собственнаго наслажденія, нежели для блага подданныхъ; иначе ты можешь превратиться въ тирана, съ которымъ мы не должны имѣть никакого общенія, и отъ котораго мы, напротивъ, обязаны всѣми способами уклоняться». Трудно сказать, что̀ значитъ подобное предостереженіе при этой проповѣди полнѣйшаго самовластія во имя общественной пользы. Въ этой оговоркѣ можно видѣть только остатокъ прежнихъ, средневѣковыхъ воззрѣній, уступающихъ мѣсто новымъ, государственнымъ началамъ, исходящимъ на первыхъ порахъ отъ абсолютизма.

Эней Сильвій касается и отношенія свѣтской власти къ духовной. Здѣсь совѣтникъ императора является крайне умѣреннымъ. Онъ возвращается къ теоріи Гелазія о сочетаніи двухъ властей для взаимнаго воздержанія и для взаимной помощи. Рядомъ съ императорскою властью, говоритъ онъ, Христосъ установилъ и власть святительскую. Это выражается символически въ разсказѣ о двухъ мечахъ. И если спросятъ: зачѣмъ нужны двѣ власти, когда единство считается столь желаннымъ? то надобно отвѣчать, что Спаситель, для различныхъ дѣйствій и должностей, установилъ разныя власти, чтобы каждая въ смиреніи совершала свое дѣло, а не превозносилась гордостью, чтобы христіанскіе императоры нуждались въ святителяхъ для вѣчной жизни, а послѣдніе въ императорахъ для земныхъ благъ, чтобы служащіе Богу не вмѣшивались въ мірскія дѣла, а занятые мірскими не управляли божественными. Это была теорія лучшихъ представителей XV-го вѣка. Но въ послѣдствіи, сдѣлавшись папою, Эней Сильвій и здѣсь измѣнилъ свой взглядъ. Это выразилось въ распрѣ его съ эрцгерцогомъ Сигизмундомъ Австрійскимъ [1]).

Между Сигизмундомъ и знаменитымъ кардиналомъ Николаемъ Кузанскимъ, епископомъ Бриксенскимъ, произошелъ споръ о разныхъ церковныхъ правахъ, которыя присвоивалъ себѣ епископъ. Папа тщетно старался уладить это дѣло. Наконецъ, въ самый день Пасхи, Сигизмундъ осадилъ епископа, взялъ его въ плѣнъ, отобралъ у него замокъ и заставилъ его подписать отреченіе отъ спорныхъ правъ. Тогда папа, котораго рѣшеніе было оставлено безъ вниманія, вызвалъ эрцгерцога къ суду, какъ презрителя церкви и еретика. Сигизмундъ обвинялся въ величайшей изъ всѣхъ ересей, въ отрицаніи вѣры въ единую, святую, соборную и апостольскую церковь: ибо, такъ какъ папа — глава церкви, то всякій истинный ея членъ обязанъ повиноваться его приговорамъ. Вмѣстѣ съ Сигизмундомъ былъ призванъ къ суду главный совѣтникъ его Григорій Геймбургскій, а также и другіе.

Сигизмундъ отвѣчалъ, что приговору высшаго судьи тогда только слѣдуетъ повиноваться, когда рѣшеніе возможно, справедливо и честно; произвольное же и противное нравственному закону осужденіе, произнесенное папою, не имѣетъ силы. Эрцгерцогъ апеллировалъ къ вселенскому собору. Тогда папа предалъ его проклятію и отлучилъ его отъ церкви. Этотъ актъ былъ составленъ совершенно въ духѣ среднихъ вѣковъ; право

---

[1]) Документы по этому дѣлу см. у Гольдаста, II, стр. 1576 и слѣд.

суда и наказанія, которое присвоивали себѣ папы, доводится здѣсь до самыхъ крайнихъ послѣдствій. Всѣ участники въ дѣйствіяхъ Сигизмунда объявляются виновными въ преступленіи Величества, проклятыми на вѣки, изгнанными и неспособными завѣщать и получать наслѣдство; ихъ жилища предписывается предать разрушенію; должники ихъ избавляются отъ обязанности уплаты; всѣ заключенные ими договоры и данныя имъ обѣщанія, даже съ подкрѣпленіемъ присяги, уничтожаются; все ихъ имущество, движимое и недвижимое, отписывается въ церковную казну; они лишаются всякихъ чиновъ и должностей; даже сыновья ихъ и внуки мужскаго пола объявляются недостойными какой либо общественной должности и неспособными свидѣтельствовать; наконецъ, на владѣнія Сигизмунда и другихъ налагается общій интердиктъ, то есть, запрещается въ нихъ всякая церковная служба.

Папа издалъ особый бреве противъ Григорія Геймбургскаго, внушившаго Сигизмунду апелляцію къ собору. Христосъ, говорится въ этомъ документѣ, далъ Петру власть связывать и разрѣшать, ослушниковъ же отсѣкать отъ церкви. Ибо, если по словамъ самого Спасителя, никакое царство не можетъ стоять раздѣленнымъ, то можетъ ли стоять церковь Божія, когда ослушники Христова намѣстника не будутъ изъ нея исключаемы? Таково непоколебимое основаніе церкви. Но съ нѣкотораго времени ересь старается разрушить церковное единство, и когда намѣстникъ Христа постановилъ свое рѣшеніе, ему отказываютъ въ повиновеніи, подъ пустымъ предлогомъ легкомысленныхъ апелляцій къ будущему собору, то есть къ тому, что нигдѣ не существуетъ, и что не можетъ стоять выше Христова намѣстника (per ludibria frivolarum apellationum ad futurum concilium, seu ad id, quod nusquam est ac super Christi vicarium esse aut reperiri nequit). Эту новость, внушенную духомъ діавола, говоритъ папа, мы по зрѣломъ обсужденіи, на Мантуанскомъ соборѣ, осудили и прокляли, и апеллирующихъ такимъ образомъ отлучили отъ церкви и объявили еретиками.

Сигизмундъ однако не унялся и вторично апеллировалъ къ собору, а Григорій Геймбургскій, съ своей стороны, издалъ апелляцію, въ которой опровергалъ постановленіе папы. Власть, данная Петру, писалъ онъ, нисколько не уменьшаетъ власти, данной остальнымъ апостоламъ, которымъ Христосъ всѣмъ вкупѣ сказалъ: *елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небесѣхъ*. Въ первыя времена Христіанства, собраніе апостоловъ стояло выше Петра. Законные же преемники апосто-

ловъ — вселенскіе соборы, которые нерѣдко исправляли уклоненія папъ отъ истинной вѣры. Поэтому, когда папа говоритъ, что соборъ ниже римскаго первосвященника, то это ничто иное какъ заблужденіе. Отъ рѣшенія папы можно апеллировать и къ будущему собору, ибо церковная власть безсмертна, и если она въ настоящее время разсѣяна, то она всегда можетъ быть собрана. Этого настоятельно требуетъ самое состояніе церкви, и когда папа отказываетъ въ этомъ вѣрующимъ, онъ поступаетъ съ ними, какъ господинъ съ рабами. Повиновеніе, котораго онъ требуетъ, есть повиновеніе рабское.

Пій II-й не хотѣлъ самъ отвѣчать Григорію, но въ защиту пастановленій папы выступилъ Ѳедоръ Лелій, епископъ Фельтрскій. Онъ доказывалъ главенство римскаго первосвященника всѣми извѣстными доводами папскихъ богослововъ. Прежде всего выставляется требованіе порядка. Церковь Христова, пишетъ Ѳедоръ, необходимо имѣетъ въ себѣ извѣстный порядокъ, ибо она устроена Тѣмъ, чьи дѣла совершенны, кто установилъ порядокъ на небѣ и на землѣ и далъ природѣ законъ, чтобы низшее съ высшимъ связывалось среднимъ. Порядокъ связываетъ множество, различающееся по степенямъ, и такъ какъ онъ состоитъ въ подчиненіи одного другому, то необходимо придти наконецъ къ чему нибудь единому, какъ къ вершинѣ, ибо иначе открывается путь въ безконечность. На это указываетъ сама природа, въ которой всякое правильное устройство приводится къ единому главному началу, управляющему всѣмъ; такъ въ тѣлѣ члены приводятся къ единой головѣ, въ деревѣ вѣтви къ единому стволу, а стволъ къ единому корню. Но всякій долженъ сознаться, что церковь не можетъ быть менѣе устроена, нежели природа, ибо благодать выше природы. Слѣдовательно, и церковь должна быть приведена къ единству тѣла Христова подчиненіемъ единому главѣ. Тоже доказывается и конечною цѣлью всякаго царства, которая состоитъ въ мирѣ и согласіи подчиненныхъ, а это можетъ быть установлено только единымъ правителемъ. Провидѣніе расположило людей по степенямъ, чтобы уваженіемъ низшихъ къ главѣ управленія установлялось истинное согласіе всѣхъ, и изъ разнообразія вытекала бы общая связь. Къ тому же приводитъ, наконецъ, и самое учрежденіе церкви, которая, составляя единое тѣло, должна имѣть единаго главу. Христосъ, какъ пастырь добрый, собравши овецъ, сказалъ: *да будетъ едино стадо и единъ пастырь*. Поэтому, отходя къ Отцу, онъ оставилъ по себѣ намѣстника, которому вручилъ свою власть. Григорія Геймбурскаго, осмѣливающагося отрицать

главенство папы, Ѳедоръ Лелій обвиняетъ въ ереси восточной и богемской.

Григорій не замедлилъ отвѣтомъ. Онъ написалъ апологію, въ которой одно за другимъ опровергалъ доказательства Ѳодора Лелія. Апологія писана самымъ грубымъ языкомъ. «Лукавою тропою лжи нисходя въ бездну ада, такъ начинаетъ Григорій, зачѣмъ клевещешь на меня, будто я отрицаю первенство Римской церкви?... Но ты хочешь уничтожить остальныхъ апостоловъ, чтобы соединить всю власть въ одномъ Петрѣ, и отрицаешь, что собраніе всѣхъ апостоловъ выше Петра. Ты не признаешь, что святые вселенскіе соборы составляютъ основы Христіанской вѣры, и отъ Христа имѣютъ власть надъ всѣми Христіанами». Что въ мірѣ существуютъ порядокъ и гармонія, продолжаетъ Григорій, это я зналъ съ дѣтства; но внутреннюю связь церкви уничтожаетъ одинъ папа, который препятствуетъ дѣйствію членовъ и присвояетъ себѣ права остальныхъ должностей, разъединяя соединенное и нарушая гармонію. Въ тѣлѣ члены подчиняются головѣ, но голова не должна присвоивать себѣ дѣятельности руки или ноги, все сосредоточивая въ себѣ и не оставляя ничего другимъ частямъ. Доказательство власти папы, взятое изъ конечной цѣли государства, также лишено основанія. Всякое благоустроенное государство имѣетъ въ виду сохраненіе мира и спокойствія народовъ; однако писатели различаютъ три правильныхъ образа правленія. Первый — монархія, которая сама по себѣ совершеннѣйшая форма, когда власть находится въ рукахъ героя. Таковы были нѣкогда цари у Грековъ и у Римлянъ. Имъ воздавались божескія почести; но таковыхъ не родитъ болѣе наша земля. Между тѣмъ, испорченностью одного человѣка монархія легко превращается въ тиранію. Поэтому она рушилась, и вмѣсто нея установилось правленіе вельможей или аристократія. Послѣдняя искажается не такъ легко, ибо порча одного исправляется другими. Но когда и вельможей обуяла жажда власти, и аристократія вслѣдствіе того превратилась въ олигархію, тогда водворился третій образъ правленія, народный или политія, которой искаженіе есть демократія. Государственное единство сохраняется въ каждомъ изъ этихъ образовъ правленія, не смотря на ихъ различіе. Точно также и единство церкви, даже безъ папы, сохраняется во вселенскихъ соборахъ, и церковь остается единымъ стадомъ единаго вѣчнаго пастыря — Христа. Ты же, говоритъ Григорій Ѳедору Лелію, полагаешь иное основаніе, кромѣ Христа. Не на одномъ Петрѣ зиждется церковь, но Христосъ есть глава тѣла, котораго всѣ мы члены

по любви. Церковь не умираетъ съ смертью папы, или когда двое борются за власть. Гдѣ ты читалъ, чтобы Петръ посвятилъ кого либо изъ апостоловъ? Ему было дано первенство, но и всѣмъ другимъ вручена была власть непосредственно отъ Христа; на всѣхъ одинаково низошелъ Святой Духъ. Наконецъ, ты утверждаешь, что я впадаю въ заблужденія, осужденныя Констанцскимъ соборомъ, а самъ презрѣннѣйшій еретикъ, отвергаешь постановленія этого собора.

Григорій Геймбургскій написалъ и сильную инвективу противъ Николая Кузанскаго. Но все это не повело ни къ чему. Папская власть была еще слишкомъ сильна, хотя и принуждена была постоянно дѣлать уступки. Сигизмундъ скоро принесъ покаяніе и примирился съ папою. Григорій Геймбургскій продолжалъ еще ратовать на различныхъ поприщахъ противъ папской власти, но подъ конецъ и онъ смирился и получилъ отпущеніе грѣховъ. Соборы же католическаго духовенства превратились въ чистыя орудія Рима.

Такимъ образомъ, Католицизмъ возратился къ устройству, освященному всею его исторіею. Начало внутренняго единства, къ которому привело его развитіе мысли, не могло водвориться при неизбѣжной противоположности этого начала съ единствомъ внѣшнимъ. Соборы исчезли передъ папами. Въ сущности, самые соборы, составленные преимущественно изъ высшаго духовенства, были аристократическимъ учрежденіемъ, которое не представляло собою всей совокупности церкви, и еще менѣе заключало въ себѣ всѣ элементы средневѣковаго общества. Внутренняго единства они водворить не могли. Но съ возстановленіемъ историческихъ основъ Католицизма не воскресла средневѣковая жизнь. Свѣтская область не возвратилась къ прежней зависимости, а совершенно освободилась изъ подъ церковной опеки. И мысль и государство получили полную самостоятельность. Это былъ результатъ всего развитія среднихъ вѣковъ. Другой результатъ оказался въ области самой вѣры: изъ борьбы противоположныхъ началъ вышла новая, послѣдняя форма Христіанства, основанная на свободѣ. Протестантизмъ одинаково отвергъ и власть, установляющую внѣшнее единство, и преданіе, охраняющее единство внутреннее. Отбросивъ весь историческій элементъ церковнаго устройства, какъ человѣческое дѣло, онъ призналъ единственнымъ основаніемъ вѣры Св. Писаніе, свободно толкуемое всѣми Христіанами. Этими результатами обозначается конецъ среднихъ вѣковъ и переходъ къ новому времени.

ТРЕТІЙ ПЕРІОДЪ.

ВОЗРОЖДЕНІЕ И РЕФОРМАЦІЯ.

XVI-й вѣкъ завершаетъ собою тотъ періодъ всемірной исторіи, который начинается съ утвержденія Христіанской церкви въ Римской Имперіи. Развитіе Католицизма, какъ господствующаго элемента въ жизни западныхъ народовъ, кончается собственно XV-мъ столѣтіемъ. XVI-е составляетъ уже переходъ отъ средневѣковаго порядка къ новому, отъ общественнаго раздвоенія къ государственному единству, отъ владычества религіи и церкви къ чисто свѣтскому развитію мысли и учрежденій. Это—возвращеніе къ той точкѣ зрѣнія, на которой стоялъ древній міръ. Отсюда первая характеристическая черта этого времени: оно называется въ исторіи эпохою Возрожденія.

На всѣхъ отрасляхъ человѣческой дѣятельности легла печать античныхъ идей, какъ бы воскресшихъ отъ временнаго сна. Онѣ отразились и въ наукѣ, и въ искусствѣ, и въ государственной жизни. Памятники древности, литературные и художественные, съ жадностью стали изучаться всѣми просвѣщенными людьми и сдѣлались источникомъ новаго міросозерцанія и новой, изумительной производительности. И въ средніе вѣка, сочиненія Платона и особенно Аристотеля считались высокимъ авторитетомъ; но въ то время они служили только орудіемъ схоластики и являлись не болѣе, какъ матеріаломъ для совершенно чуждыхъ имъ воззрѣній. Точка зрѣнія была совсѣмъ иная. Въ XVI-мъ вѣкѣ произведенія древнихъ получили значеніе сами по себѣ; новые мыслители стали усвоивать себѣ самую сущность ихъ взглядовъ. На этомъ основаніи воздвигались новыя, чисто философскія системы; схоластика же отвергалась, какъ устарѣвшій плодъ варварскаго времени.

Такимъ образомъ, эпоха Возрожденія представляетъ поворотную точку исторіи. Отсюда начинается обратный ходъ человѣчества отъ раздвоенія къ единству. Однако это не было простое возвращеніе къ первоначальной точкѣ отправленія. Средневѣковая жизнь не прошла даромъ. Христіанство наложило свою неизгладимую печать на все развитіе чело-

вѣчества; оно осталось существеннымъ элементомъ новаго времени. Но средневѣковыя формы Христіанства не могли уже удовлетворить новымъ потребностямъ. И мысль и общественная жизнь освободились изъ подъ опеки, подъ которою находились въ теченіи столькихъ вѣковъ. Сознавъ свою самостоятельность, онѣ стремились утвердиться на основаніи собственныхъ, присущихъ имъ, свѣтскихъ началъ. Вслѣдствіе этого, естественно возникъ вопросъ о преобразованіи церковнаго устройства, приноровленнаго къ совершенно иному порядку. Явилась новая форма Христіанства, основанная на свободѣ, — Протестантизмъ. Но Католическая церковь, съ своей стороны, не могла не противодѣйствовать этому направленію; она старалась удержать свое прежнее владычество. Отсюда религіозная борьба, которая наполняетъ собою почти все XVI-е столѣтіе, приводя къ окончательному итогу религіозное развитіе среднихъ вѣковъ.

Это новое, сильное проявленіе религіозныхъ началъ заставляетъ насъ отнести эту эпоху къ средневѣковому періоду всемірной исторіи. Здѣсь кончается религіозная производительность европейскихъ народовъ; послѣдующее время не представляетъ уже въ этой области ничего новаго. Начинается чисто свѣтское движеніе идей и событій, среди которыхъ церковь отодвигается на второй планъ, уступая первое мѣсто наукѣ и государству. И въ новое время, религіозныя начала оказываютъ иногда свое вліяніе на политическую область, но вліяніе косвенное, далеко уступающее другимъ элементамъ. Церковь остается прибѣжищемъ вѣрующихъ душъ, но не является уже вожатаемъ человѣчества, какъ въ средніе вѣка.

Завершая собою средневѣковое развитіе, XVI-й вѣкъ, съ другой стороны, принадлежитъ и новому времени, ибо въ немъ заключаются уже всѣ сѣмена будущаго порядка. Онъ представляетъ въ себѣ то внутреннее сочетаніе жизненныхъ началъ, которымъ живетъ новое человѣчество: соединеніе античныхъ элементовъ и средневѣковыхъ, возвращеніе къ древности съ сохраненіемъ Христіанства, возстановленіе единства при относительной самостоятельности выработанныхъ исторіею противоположностей.

Такое сближеніе разнородныхъ силъ и противоположныхъ началъ, которыя въ первый разъ у новыхъ народовъ стали другъ противъ друга, лицемъ къ лицу, дало необыкновенный толчекъ и мысли и общественной жизни. Это было всеобщее броженіе, которое сообщало человѣческимъ способностямъ изумительный полетъ. Человѣкъ почувствовалъ свою

свободу; передъ нимъ открылись новые горизонты, которые приводили его въ упоеніе. Люди съ жадностью кинулись пробивать во всѣ стороны новые пути, и вездѣ имъ представлялись чудесные, невѣдомые прежде міры. Колумбъ открылъ Америку; Васко-де-Гама нашелъ дорогу въ Индію. Даже небесная твердь разступилась въ глазахъ человѣка. Послѣ Коперника, земля перестала быть центромъ вселенной и превратилась въ ничтожную точку среди безчисленныхъ свѣтилъ, наполняющихъ безконечное пространство. Въ тоже время, изобрѣтеніе книгопечатанія дало мысли такое орудіе, такія средства дѣятельности, о которыхъ прежде никто не смѣлъ и мечтать. Мысль какъ будто получила крылья и способность мгновенно облетать самыя далекія страны.

Броженіе идей влекло за собою и броженіе въ обществѣ. XVI-й вѣкъ весь наполненъ войнами и междоусобіями. Новыя силы еще не знаютъ себѣ мѣры; каждая стремится расшириться на счетъ другихъ. Отсюда безпрерывныя столкновенія, которыя, послѣ долгаго процесса, разрѣшились системою европейскаго равновѣсія. Но среди этого хаоса все сильнѣе и сильнѣе чувствуется одна потребность: установленія повсюду прочной государственной власти, способной подчинить себѣ дробныя средневѣковыя силы. XVI-й вѣкъ — эпоха окончательнаго образованія новыхъ европейскихъ государствъ. Государственное начало торжествуетъ надъ средневѣковой анархіею и становится центромъ всей новой исторіи человѣчества.

При такомъ богатствѣ содержанія, XVI-й вѣкъ образуетъ отдѣльный циклъ въ исторіи политическихъ ученій. Мысль въ это короткое время проходитъ черезъ всѣ точки зрѣнія, развиваетъ всѣ элементы государственной жизни, хотя далеко не въ такой полнотѣ, какъ въ послѣдствіи. Это — болѣе или менѣе хаотическое состояніе науки, гдѣ все изучается, все высказывается, нерѣдко съ удивительнымъ талантомъ, но ничто еще не достигло надлежащей зрѣлости и системы. Это — преддверіе новой жизни, гдѣ являются уже всѣ ея элементы, но еще болѣе или менѣе въ зародышѣ. Общее развитіе мысли идетъ отъ возрожденія античныхъ идей, черезъ религіозную борьбу, къ упроченію государственной власти.

1. ТОМАСЪ МОРЪ и МАКІАВЕЛЛИ.

На порогѣ XVI-го вѣка стоятъ два мыслителя совершенно противоположнаго свойства, но оба воспитанные на изученіи древности, и чер-

пающіе изъ нея самую сущность своихъ воззрѣній: Томасъ Моръ и Макіавелли. Одинъ является мечтательнымъ идеалистомъ, на подобіе Платона, который служилъ ему образцомъ, другой держится практической мудрости Аристотеля, не возвышаясь однако, какъ послѣдній, къ сознанію философскихъ началъ, и жертвуя нравственностью государственной пользѣ. Поэтому противоположность между Моромъ и Макіавелли выступаетъ гораздо рѣзче, нежели между Платономъ и Аристотелемъ.

Англійскій канцлеръ Томасъ Моръ издалъ въ 1513-мъ году сочиненіе подъ названіемъ: *Утопія*, то есть небывалое мѣсто. Это — изображеніе идеальнаго порядка вещей, въ которомъ, какъ въ государствѣ Платона, нѣтъ частной собственности. Однако это не простое подражаніе Платоновой республикѣ. Какъ въ критикѣ современнаго порядка, отъ которой отправляется авторъ, такъ и въ самомъ устройствѣ идеальнаго общества, проглядываютъ воззрѣнія и начала, истекающія изъ требованій новаго времени.

Сочиненіе писано въ видѣ разговора между авторомъ, его пріятелемъ и путешественникомъ по имени Рафаилъ, который повѣствуетъ о томъ, что онъ видѣлъ въ своихъ странствіяхъ. Первая книга посвящена критикѣ существующаго порядка въ европейскихъ государствахъ. Рафаилъ разсказываетъ разговоръ, происходившій у архіепископа Кантербюрійскаго по поводу жестокихъ казней, которымъ подвергаются въ Англіи воры. Возставая противъ подобныхъ наказаній, Рафаилъ говоритъ, что прежде всего надобно обратить вниманіе на причины, побуждающія людей къ воровству: онѣ заключаются главнымъ образомъ въ томъ, что богатство сосредоточено въ рукахъ вельможей, которые съ одной стороны держатъ огромное количество праздной прислуги, остающейся потомъ, по смерти хозяина, безъ куска хлѣба, а съ другой стороны замѣняютъ земледѣліе овцеводствомъ, и черезъ это вытѣсняютъ мелкихъ владѣльцевъ и фермеровъ съ ихъ участковъ, лишая ихъ всякихъ средствъ пропитанія. Рафаилъ находитъ безчеловѣчнымъ и отнятіе жизни за похищеніе собственности: воровъ слѣдуетъ обращать на публичныя работы для общественной пользы и для собственнаго ихъ исправленія. Также надобно поступать и съ бродягами; больныхъ же и дряхлыхъ совѣтуется распредѣлить по монастырямъ, чтобъ и ихъ пристроить, и монаховъ обратить на общую пользу.

Удивляясь его разуму и знанію людей, собесѣдники Рафаила спраши-

ваютъ его, отчего онъ не занимается государственными дѣлами и не посѣщаетъ дворовъ, чтобы давать совѣты князьямъ. Онъ отвѣчаетъ, что если бы онъ сталъ говорить то, что думаетъ, никто бы его не слушалъ. Обыкновенно совѣтники князей устремляютъ все свое вниманіе на вопросы внѣшней политики: они думаютъ, какъ бы завоевать побольше земель, съ кѣмъ заключить союзы и на кого пойти войною; онъ же посовѣтовалъ бы вовсе бросить мысль о завоеваніяхъ и заняться внутреннимъ благосостояніемъ государства. Нынѣшніе совѣтники изыскиваютъ способы хитростью и насиліемъ обогатить казну; они стараются совратить судей, чтобы сдѣлать ихъ вполнѣ покорными князю; они утверждаютъ, что все принадлежитъ государю, и если подданные что нибудь имѣютъ, то единственно по его милости. Онъ, напротивъ, сказалъ бы, что не въ казнѣ заключается сила князя, а въ благосостояніи гражданъ; что князь существуетъ не для себя, а для народа; что властвовать надъ угнетенными значитъ быть не царемъ, а сторожемъ темницы. При такомъ образѣ мыслей, совѣты его имѣли бы мало надежды на успѣхъ. Собесѣдники возражаютъ, что разумный человѣкъ долженъ приспособляться къ обстоятельствамъ и стараться улучшить существующій порядокъ, не идя ему наперекоръ. Рафаилъ отвѣчаетъ, что этимъ способомъ другихъ не исправишь, а самъ только станешь безумствовать, будучи вынужденнымъ постоянно соглашаться на рѣшенія, которыя ведутъ только ко вреду общества. Нынѣшній порядокъ вещей весь основанъ на ложныхъ началахъ. Вездѣ, гдѣ существуетъ частная собственность, неизбѣжны всевозможныя несправедливости и бѣдствія. Богатство сосредоточивается въ рукахъ немногихъ, а вслѣдствіе того, и почести и власть достаются не лучшимъ людямъ, а худшимъ, праздным, надменнымъ и неспособнымъ. Единственный путь къ общему счастію тотъ, который указанъ Платономъ. Онъ состоитъ въ общеніи имуществъ, ибо равное распредѣленіе благъ невозможно тамъ, гдѣ есть частная собственность. Собесѣдники возражаютъ, что въ такомъ случаѣ исчезаетъ побужденіе къ труду; всякій станетъ уклоняться отъ работы, и общаго имущества не достанетъ на всѣхъ. Рафаилъ отвѣчаетъ, что они говорятъ это, потому что не могутъ представить себѣ инаго порядка вещей, кромѣ того, который они видятъ предъ глазами; между тѣмъ, онъ въ своихъ странствованіяхъ былъ въ государствѣ, гдѣ установленъ полный коммунизмъ, и люди ведутъ самую блаженную жизнь. Это государство и есть Утопія; изображенію ея посвящается вторая книга.

Утопія — островъ, лежащій около береговъ Америки. Онъ имѣетъ видъ полумѣсяца, котораго концы сближаются, образуя обширную гавань, удобную для сношеній, но недоступную внѣшнимъ врагамъ. Также неприступны и другія части береговъ. На островѣ находятся 54 города; каждому изъ нихъ отмежевано извѣстное пространство земель. Поля распредѣляются по семействамъ; вездѣ устроены дома, которые жители занимаютъ по очереди. Каждое семейство состоитъ по крайней мѣрѣ изъ сорока человѣкъ и двухъ приписанныхъ къ нему рабовъ. Изъ нихъ двадцать ежегодно выселяются въ городъ, уступая свое мѣсто другимъ, такъ что каждые два года происходитъ полное передвиженіе. Все нужное для хозяйства семейства берутъ изъ города, откуда правители отпускаютъ имъ все даромъ. Въ городахъ жители точно также мѣняютъ дома, но только черезъ десять лѣтъ и по жребію; сады же у всѣхъ общіе. Рафаилъ плѣнительными красками описываетъ красоту этихъ садовъ и городскихъ строеній. Управленіе городовъ все основано на выборномъ началѣ. Во главѣ стоитъ пожизненный князь съ сенатомъ; важныя дѣла представляются на обсужденіе собранію всѣхъ должностныхъ лицъ, а иногда и собранію народа. Для общихъ дѣлъ отъ каждаго города посылаются по три депутата въ столицу. Внѣ сената и собраній запрещаются подъ страхомъ смерти всякія разсужденія о политическихъ дѣлахъ. Это дѣлается для предупрежденія смутъ и заговоровъ.

У всѣхъ жителей острова есть одинъ общій промыселъ: земледѣліе. Кромѣ того, каждый занимается извѣстнымъ ремесломъ, обыкновенно переходящимъ изъ рода въ родъ. У кого съ дѣтства оказывается влеченіе къ иному, тотъ усыновляется другимъ семействомъ, которое производитъ это ремесло. Впрочемъ, никому не запрещается, кромѣ своего занятія, имѣть и другія. Но никому не дозволяется оставаться праздным; начальники смотрятъ, чтобы каждый исполнялъ свое дѣло. Только ученые и литераторы, имѣющіе спеціальное призваніе, освобождаются отъ физическаго труда, чтобъ имѣть возможность исключительно посвящать себя умственной работѣ. Вообще, Утопійцы не удручены трудомъ. Они работаютъ всего шесть часовъ въ день, остальное же время проводятъ въ отдохновеніи, въ собраніяхъ, а болѣе всего въ литературныхъ занятіяхъ, развивающихъ умъ. Шестичасовой физической работы совершенно достаточно для удовлетворенія всѣхъ нуждъ, ибо 1) здѣсь нѣтъ праздныхъ людей, какъ въ другихъ государствахъ, гдѣ существуетъ огромное количество монаховъ и священнослужителей, воиновъ, богачей, ничего

не дѣлающихъ, нищихъ, наконецъ женщинъ, которыя въ Утопіи работаютъ также, какъ мущины. 2) Здѣсь нуждъ гораздо менѣе; никто не трудится для удовлетворенія пустыхъ прихотей. Всѣ носятъ одинакую одежду, сдѣланную изъ грубой ткани; дома не перестроиваются безпрестанно по фантазіи владѣльцевъ; золото и серебро хранятся единственно на случай внѣшнихъ войнъ, а въ мирное время изъ нихъ дѣлаются цѣпи для рабовъ и самые низкіе сосуды, чтобы оказать къ нимъ презрѣніе; драгоцѣнные же камни служатъ игрушками для дѣтей. Такимъ образомъ, вещей, нужныхъ для жизни, всегда избытокъ. Но для того, чтобы количество народонаселенія не превышало средствъ пропитанія, излишекъ силъ въ одномъ городѣ переводится въ другіе, болѣе скудные людьми, а излишекъ населенія цѣлаго острова высылается въ колоніи.

Всѣ свои произведенія семейства сносятъ въ общіе дома, откуда каждый беретъ, что хочетъ; ибо зачѣмъ отказывать въ чемъ бы то ни было, когда все въ изобиліи, и никому нѣтъ иричины брать лишнее, всякій будучи увѣренъ, что у него никогда ни въ чемъ не будетъ недостатка? Любостяжаніе пройстекаетъ либо изъ опасенія нужды, либо изъ тщеславія; но ни того, ни другаго нѣтъ въ Утопіи. На общій рынокъ сносятся и съѣстные припасы; тамъ берутъ ихъ начальники, завѣдывающіе общими обѣдами, соображаясь съ числомъ гостей. Не запрещается впрочемъ обѣдать и дома; но никто этого не дѣлаетъ. Только въ деревняхъ каждый обѣдаетъ у себя. Такое же общеніе имуществъ существуетъ и между городами: если у одного есть въ чемъ недостатокъ, онъ беретъ у другаго, безъ всякаго вознагражденія. Избытокъ же, остающійся сверхъ припасовъ, продается правительствомъ за границу по сходной цѣнѣ. За это получаются золото и серебро, которыя хранятся на случай войны.

Установивъ у себя общеніе имуществъ, Утопійцы не допускаютъ однако общенія женъ. Напротивъ, браки строго соблюдаются и нарушеніе супружеской вѣрности подвергается наказанію. Впрочемъ, дозволяется разводъ по обоюдному согласію, но не иначе, какъ съ разрѣшенія сената.

Въ Утопіи признается и рабство, необходимое при коммунизмѣ. Есть непріятныя работы, которыхъ никто не хочетъ исполнять; на нихъ употребляются рабы. Но таковыми считаются не военноплѣнные а осужденные за преступленія, какъ свои граждане, такъ и купленные у другихъ народовъ. Кромѣ того, въ услуженіи находятся добровольно нанимающіеся изъ иностранцевъ.

Чужая помощь нужна Утопійцамъ и на войнѣ. Вообще, они стараются

со всѣми жить въ мирѣ, не заключая ни съ кѣмъ союзовъ, которые они считаютъ излишними и подающими только поводы къ обману. Войны они предпринимаютъ для собственной защиты, или для отмщенія обидъ, или наконецъ, для избавленія другихъ народовъ отъ тираніи. Цѣль ихъ не завоеваніе, а единственно возстановленіе права. Въ войско поступаютъ только желающіе; но такъ какъ своихъ гражданъ слѣдуетъ беречь, то Утопійцы большею частью употребляютъ наемныя дружины, которыхъ выставляютъ на всѣ опасности. Впрочемъ, они стараются вести войну болѣе хитростью, нежели силою, ибо сила составляетъ принадлежность всѣхъ животныхъ, а разумъ одного человѣка. Съ этою цѣлью они подсылаютъ убійцъ къ военачальникамъ непріятеля и хвастаются не кровавыми побѣдами, а удачею козней.

Наконецъ, Рафаилъ повѣствуетъ о философіи и религіи Утопійцевъ. Философія ихъ состоитъ въ достиженіи счастія, какъ высшей цѣли человѣческой жизни, однако не всякаго счастія, а честнаго и согласнаго съ добродѣтелью. Добродѣтель состоитъ въ томъ, чтобы жить по природѣ, то есть слѣдовать разуму. Поэтому не позволительно искать счастія для себя, нарушая чужое. Гуманность требуетъ, напротивъ, чтобы человѣкъ скорѣе бралъ у себя и давалъ другимъ. Этимъ онъ достигаетъ гораздо высшаго блаженства. Религіи же у Утопійцевъ разныя; но всѣ соединяются въ поклоненіи единому, верховному Божеству. Впрочемъ, у нихъ царствуетъ полная вѣротерпимость; но тѣ, которые не признаютъ ни безсмертія души, ни Провидѣнія, не допускаются къ должностямъ. Утопійцы думаютъ, что подобные люди ищутъ только своего собственнаго наслажденія и стараются избѣгать закона, какъ скоро онъ имъ непріятенъ. Атеистамъ запрещаются даже разсужденія съ частными лицами, чтобъ они не совратили другихъ. Есть въ Утопіи и такіе люди, которые посвящаютъ себя работѣ и воздержной жизни для достиженія вѣчнаго блаженства. Они пользуются особеннымъ уваженіемъ. Равно почитаютъ и священниковъ, которыхъ немного, и тѣ выборные.

Такова республика, которая, говоритъ Рафаилъ, одна по истинѣ заслуживаетъ это названіе, ибо въ другихъ, хотя люди говорятъ объ общей пользѣ, однако въ сущности они заботятся только о собственныхъ своихъ выгодахъ. Здѣсь же, такъ какъ частные интересы вовсе не существуютъ, то дѣйствительно имѣется въ виду общественное благо. Въ Утопіи нѣтъ неправильнаго распредѣленія богатства, нѣтъ нуждающихся и нищихъ; всѣ богаты, хотя никто не имѣетъ ничего своего. Кто съ

этимъ уравнительнымъ порядкомъ, продолжаетъ Рафаилъ, осмѣлится сравнить то, что существуетъ въ другихъ государствахъ, гдѣ едва есть слѣды справедливости? Ибо можно ли называть это справедливостью, когда дворянинъ или богачъ или вообще люди, ничего не дѣлающіе и приносящіе государству ничтожную пользу, живутъ въ спокойствіи и роскоши, тогда какъ земледѣлецъ или работникъ, безъ чьего труда ни единаго года не продержится государство, влачитъ такую несчастную жизнь, что можно предпочесть ей судьбу животныхъ, у которыхъ и не столь тяжелый трудъ, и не хуже пища, и нѣтъ заботы о будущемъ! Этихъ же несчастныхъ въ настоящемъ удручаетъ безплодная работа, а вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ убиваетъ мысль о безпомощной старости; ибо ежедневный заработокъ едва достаетъ имъ на скудное пропитаніе, не позволяя ничего отлагать для будущаго. Не слѣдуетъ ли назвать несправедливымъ и неблагодарнымъ то государство, которое все расточаетъ такъ называемымъ благороднымъ и всякаго рода праздным людямъ, ищущимъ пустыхъ наслажденій, и ничего не дѣлаетъ для рабочихъ, безъ которыхъ не можетъ обойтись? Подобныя государства нельзя назвать иначе, какъ заговоромъ богатыхъ, которые промышляютъ о своихъ выгодахъ подъ именемъ общественныхъ дѣлъ и употребляютъ всѣ средства, чтобы ограбить бѣдныхъ, обративши ихъ трудъ въ свою пользу. И всѣ эти козни, отъ имени власти, которую богатые захватываютъ въ свои руки, обращаются въ законъ. Такимъ образомъ, то, чего достало бы на всѣхъ, идетъ на пользу немногихъ, вслѣдствіе ненасытной жадности людей, которые все себѣ забираютъ. Одно только уничтоженіе собственности можетъ помочь этому злу. Обманъ, воровство, грабительство, возмущенія, убійства, противъ которыхъ безсильны существующіе законы, а вмѣстѣ съ тѣмъ бѣдность, заботы и труды, все это погибнетъ вмѣстѣ съ деньгами, источникомъ всѣмъ золъ. Только при общеніи имуществъ можетъ водвориться блаженная жизнь, какъ въ Утопіи.

Эти сильныя выходки противъ существующаго общественнаго устройства совершенно напоминаютъ нынѣшнихъ соціалистовъ. Хотя Моръ вдохновлялся Платономъ, однако новый порядокъ вещей отражается на немъ, и съ своей отрицательной и съ своей положительной стороны. Моръ является сыномъ новаго времени, не только въ критикѣ существующихъ учрежденій, но и въ тѣхъ лѣкарствахъ, которыя онъ предлагаетъ, и въ той цѣли, которую онъ имѣетъ въ виду. Платонъ заботился главнымъ образомъ о благѣ цѣлаго, которому должна подчиняться личная польза

членовъ; для Мора, польза цѣлаго заключается въ благосостояніи всѣхъ членовъ. Поэтому у Платона коммунизмъ распространяется только на гражданъ, всецѣло посвящающихъ себя государству; масса рабочаго населенія остается въ сторонѣ, какъ низшее сословіе, о которомъ не стоитъ и говорить. У Мора именно эта часть выступаетъ на первый планъ. Въ ней заключается основа государства; ея благосостояніе составляетъ цѣль всѣхъ учрежденій. Въ Утопіи, общественное зданіе строится на двухъ началахъ, которыя были неизвѣстны древнему міру: равенство людей и святость труда. Сознаніе этихъ началъ обозначаетъ тотъ громадный шагъ, который сдѣлало человѣчество въ средніе вѣка, воспитываясь подъ вліяніемъ Христіанства.

Однако, расширяясь такимъ образомъ, коммунистическое начало не сдѣлалось болѣе приложимымъ. Критика Аристотеля можетъ быть вполнѣ отнесена и къ Утопіи. Невозможность такого порядка вещей становится здѣсь даже еще ощутительнѣе, ибо можно еще представить себѣ избранную часть общества, которая отказывается отъ частныхъ цѣлей и посвящаетъ себя государству, находя вознагражденіе въ высокомъ своемъ призваніи и въ привилегированномъ положеніи; но какъ допустить такое отреченіе отъ личныхъ выгодъ въ массѣ народа, обращенной на физическій трудъ? Это значитъ уничтожить самую природу человѣка, какъ единичнаго лица, его наклонности и привязанности, его страсти и пороки. Утопія предполагаетъ однихъ добродѣтельныхъ гражданъ; она вся основана на ложной мысли, что личныя стремленія и страсти человѣка коренятся не въ его природѣ, а въ общественной обстановкѣ. Если бы еще отреченіе отъ личныхъ цѣлей могло вести къ всеобщему благоденствію, то было бы какое нибудь основаніе думать, что собственная выгода будетъ побуждать людей къ общенію имуществъ; но на дѣлѣ этого никогда быть не можетъ. Здѣсь опять все основано на ложномъ предположеніи, что бѣдность и сопровождающія ее бѣдствія происходятъ единственно отъ неравнаго распредѣленія богатства, и что легкій и пріятный трудъ достаточенъ для удовлетворенія всѣхъ человѣческихъ нуждъ. Но трудъ прежде всего есть трудъ; удѣлъ человѣка — добывать себѣ хлѣбъ въ потѣ лица. Только тяжелою и упорною работою онъ можетъ покорять природу и обращать ее въ орудіе своихъ цѣлей. А какъ скоро трудъ является трудомъ, а не легкимъ и пріятнымъ занятіемъ, такъ необходима для него сильнѣйшая побудительная причина—личный интересъ. Человѣкъ работаетъ прежде всего для себя, а не для другихъ. Безкорыстіе составля-

етъ исключеніе, а не правило; оно можетъ быть плодомъ свободнаго чувства, а не принудительнаго общественнаго устройства. Поэтому, при коммунизмѣ, огромное большинство людей будетъ отбывать отъ работы, которая не приноситъ имъ непосредственной пользы. Относительно непріятныхъ работъ, самъ Моръ не находитъ другаго исхода, какъ рабство. За остальными долженъ быть бдительный надзоръ; начальники обязаны смотрѣть, чтобы каждый дѣлалъ свое дѣло. Но возможна ли подобная общественная опека надъ частнымъ трудомъ, и какъ установить справедливое отношеніе между работою и потребленіемъ, тамъ гдѣ всякій склоненъ дѣлать какъ можно менѣе и брать какъ можно болѣе? Моръ утверждаетъ, что никто не будетъ брать лишняго, когда всѣ имѣютъ все нужное въ изобиліи; но это опять совершенно произвольное предположеніе. Даже при самыхъ ограниченныхъ потребностяхъ, легкій и пріятный трудъ не въ состояніи произвести обилія средствъ. Это тѣмъ менѣе возможно, что промышленность требуетъ громадныхъ капиталовъ, а въ Утопіи самое образованіе капиталовъ немыслимо, ибо кто станетъ дѣлать сбереженія? Едва ли что останется тамъ, гдѣ всякій беретъ, что хочетъ. Если же окажется недостатокъ, то вся коммунистическая система должна рушиться. Какъ скоро нѣтъ изобилія во всемъ, такъ каждый будетъ стараться взять, какъ можно болѣе, и тогда неизбѣжны раздоры, личныя цѣли, взаимныя пререканія, и наконецъ, распредѣленіе произведеній на основаніи труда, то есть начало собственности. Общеніе имуществъ имѣетъ въ виду устранить несправедливое распредѣленіе богатства, установивъ всеобщее равенство; но въ сущности, оно противорѣчитъ основному правилу справедливости, воздающей каждому свое. По началу справедливости, каждому должно принадлежать то, что онъ самъ заработалъ. Плодами своего труда всякій распоряжается, какъ знаетъ; онъ можетъ обращать ихъ въ свою пользу, потреблять ихъ, отдавать другимъ, передавать въ наслѣдство дѣтямъ. Слѣдовательно, собственность, а не коммунизмъ отвѣчаетъ кореннымъ требованіямъ правды. Если неравномѣрное распредѣленіе богатства порождаетъ многія бѣдствія, то лѣкарство, предлагаемое мечтательными идеалистами, хуже самаго зла, ибо оно противорѣчитъ и природѣ человѣка, и законамъ промышленности, и высшимъ началамъ общежитія. Поэтому Утопія сдѣлалась прозвищемъ всякаго невозможнаго общественнаго устройства. Это — идеальный бытъ, котораго никогда не было и быть не можетъ, ибо въ немъ упускаются изъ виду существеннѣйшія стороны человѣческой жизни.

Совершенно иныя стремленія, нежели у Мора, мы видимъ у Макіавелли. Если тотъ является чистымъ идеалистомъ, то этотъ прежде всего политикъ. И Макіавелли имѣетъ въ виду государственную цѣль, но не идеальную, а практическую. Онъ ищетъ не совершеннаго устройства человѣческихъ обществъ, а тѣхъ средствъ, которыми данный порядокъ вещей созидается и упрочивается. Эти средства должны быть сообразны съ природою человѣка. Если Моръ видѣлъ источникъ всѣхъ пороковъ единственно въ общественномъ устройствѣ, нарушающемъ справедливость, если идеальныя его учрежденія предполагаютъ всѣхъ людей добродѣтельными, то Макіавелли смотритъ на человѣческую природу далеко не такъ снисходительно. По его мнѣнію, люди вообще злы и склонны предаваться своимъ дурнымъ наклонностямъ, всякій разъ какъ представляется тому случай. Каждый правитель долженъ отправляться отъ мысли, что родъ людской неблагодаренъ, непостояненъ, скрытенъ, трусливъ при опасности и жаденъ на прибыль. Кто будетъ полагаться на добрыя качества людей, тотъ всегда будетъ обманутъ. Съ одними нравственными средствами ничего нельзя достигнуть. Правитель, безъ сомнѣнія, долженъ имѣть въ виду нравственную цѣль: общее благо. Тотъ, кто дѣйствуетъ на пользу общества, пріобрѣтаетъ вѣчную славу; напротивъ, тиранъ, имѣющій въ виду только собственныя выгоды, покрывается позоромъ. Но благая цѣль оправдываетъ всевозможныя средства. Если нельзя дѣйствовать добромъ, надобно рѣшиться на всякія злодѣянія, ибо средній путь самый пагубный. Макіавелли не признаетъ обязанности руководиться въ политикѣ нравственными правилами; практическая цѣль занимаетъ его исключительно.

Съ этой точки зрѣнія, постоянно черпая уроки изъ исторіи и современной жизни, Макіавелли учитъ правителей, какъ поступать въ томъ или другомъ случаѣ, и въ особенности, какъ управлять человѣческими наклонностями и страстями. Въ раскрытіи этой стороны политической жизни онъ является неподражаемымъ мастеромъ. Ясность и сила мысли, глубокое знаніе человѣческихъ отношеній, разнообразіе свѣдѣній и широкій практическій опытъ, все соединяется въ немъ и дѣлаетъ его однимъ изъ величайшихъ политическихъ писателей, когда либо существовавшихъ. Онъ одинаково предлагаетъ свои совѣты и князьямъ и народамъ, ибо понимаетъ, что не всякій образъ правленія вездѣ приложимъ. Государственное устройство зависитъ и отъ общественной среды, въ которой оно водворяется, и отъ цѣли, которая имѣется въ виду. Иное пра-

вленіе нужно для созданія государства, иное для охраненія учрежденій; иное для народа крѣпкаго и нравственнаго, иное для слабаго и развращеннаго.

Макіавелли имѣетъ однако и свой идеалъ. Воспитанный на изученіи древности, онъ ищетъ его въ классическомъ мірѣ. Но тогда какъ Моръ вдохновлялся республикою Платона, практическій взглядъ Макіавелли требуетъ дѣйствительной почвы. Для него идеаломъ представляется древній Римъ, покорившій весь міръ и въ теченіи вѣковъ мудро управлявшій своими внутренними дѣлами. Римъ выставляется образцомъ и назиданіемъ для современниковъ. «Добродѣтель, которая царствовала въ то время, говоритъ Макіавелли, и порокъ, господствующій нынѣ, яснѣе солнечнаго свѣта, а потому я буду откровенно говорить то, что думаю, чтобы юноши, читающіе мои сочиненія, отвращались отъ послѣдняго и подражали первой, всякій разъ какъ придется имъ дѣйствовать. Теперь даже обломокъ античной статуи цѣнится высоко, и всѣ стараются сдѣлать нѣчто подобное; образцы же добродѣтели и мудрости, которые древніе представили своею жизнью, остаются безплодными». Чтобы восполнить этотъ недостатокъ и показать на примѣрахъ Римлянъ, какъ слѣдуетъ поступать въ политикѣ, Макіавелли написалъ замѣчательнѣйшее свое политическое сочиненіе: *Рѣчи о первыхъ десяти главахъ Тита Ливія* (Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio).

Сочиненіе начинается съ объясненія различія образовъ правленія и ихъ превращенія другъ въ друга. Здѣсь Макіавелли почти буквально слѣдуетъ Полибію, и также, какъ послѣдній, выводитъ, что наилучшее правленіе, то, которое соединяетъ въ себѣ всѣ три элемента: монархію, аристократію и демократію. Изъ чистыхъ же формъ онъ отдаетъ предпочтеніе демократіи. Гражданинъ свободной Флоренціи въ нѣсколькихъ мѣстахъ своей книги высказываетъ свое сочувствіе народу. Многіе утверждаютъ, говоритъ онъ, что ничто не можетъ быть легкомысленнѣе и непостояннѣе толпы, и что въ этомъ отношеніи княжеская власть стоитъ несравненно выше. Но эти свойства принадлежатъ только толпѣ, не сдержанной никакими законами; они еще въ большей степени встрѣчаются у князей, не знающихъ надъ собою сдержекъ. Всѣ люди безумствуютъ, когда могутъ дѣлать это безнаказанно. Народъ же, хорошо устроенный и связанный законами, благоразумнѣе, постояннѣе и одаренъ лучшимъ сужденіемъ, нежели князь. Гласъ народа — гласъ Божій. Притомъ, своевольный народъ легко можетъ быть вразумленъ и введенъ

въ настоящую колею; но противъ дурнаго князя нѣтъ инаго лѣкарства, кромѣ желѣза. Однако Макіавелли не произноситъ этого сужденія безусловно. Какъ глубокій политикъ, онъ понималъ, что каждый образъ правленія имѣетъ свои относительныя достоинства и служитъ къ достиженію извѣстныхъ цѣлей. Поэтому онъ признаетъ, что князь выше народа для устройства вновь созидающагося государства или для введенія новыхъ законовъ и учрежденій; но народное правленіе лучше, когда дѣло идетъ о сохраненіи установленнаго порядка. Кромѣ того, необходимое условіе демократіи заключается въ доблести гражданъ. Развращенный народъ не въ состояніи поддерживать свободу; ему нѣтъ спасенія внѣ монархіи. Только царская власть можетъ его исправить. Неспособны къ демократіи и люди привыкшіе къ рабству. Свобода можетъ держаться только тамъ, гдѣ пріобрѣтаетъ ее народъ еще въ свѣжихъ силахъ и неиспорченный деспотизмомъ.

Макіавелли предпочитаетъ народное правленіе и аристократическому. Онъ спрашиваетъ: кому скорѣе можно ввѣрить охраненіе свободы, народу или вельможамъ? и рѣшаетъ вопросъ въ пользу перваго, ибо вельможи всегда хотятъ властвовать, а народъ желаетъ только жить на волѣ и не быть угнетеннымъ. Въ особенности дворянъ Макіавелли считаетъ величайшими врагами свободы. Въ странѣ, гдѣ есть дворянство, говоритъ онъ, особенно имѣющее замки и господствующее надъ низшимъ населеніемъ, невозможно иное правленіе, кромѣ монархіи. Законы безсильны для воздержанія подобныхъ людей; необходимъ надъ ними властитель. Устроить республику тамъ, гдѣ много дворянъ, невозможно иначе, какъ истребивши ихъ всѣхъ. Наоборотъ, нельзя установить княжескую власть въ странѣ, гдѣ существуетъ равенство, иначе какъ создавши дворянство. Равенство ведетъ къ республикѣ, также какъ неравенство ведетъ къ монархіи. Даже аристократическое правленіе, подобное венеціанскому, невозможно при существованіи дворянства, имѣющаго обширныя земли, замки и право суда. Только чисто политическая аристократія, основанная на исключительномъ обладаніи почестями и высшими должностями, способна установить прочный порядокъ вещей. Такое правленіе Макіавелли признаетъ иногда полезнымъ. Въ небольшомъ, замкнутомъ въ себѣ государствѣ можетъ быть введено аристократическое устройство, на подобіе спартанскаго или венеціанскаго. Твердое охраненіе закона высшимъ сословіемъ даетъ такимъ учрежденіямъ необыкновенную прочность. Но чистая аристократія немыслима въ государствѣ,

которое приходитъ въ безпрерывныя столкновенія съ другими и принуждено воевать. Здѣсь необходимо опираться на народную силу, а потому надобно дать народу участіе въ правленіи; иначе онъ самъ того потребуетъ. Для республики, которая хочетъ рости и дѣлать завоеванія, наилучшее устройство — римское, то есть смѣшанное.

Противъ римскихъ учрежденій возражаютъ, что они подавали поводъ къ безпрерывнымъ ссорамъ между патриціями и плебеями; но эти внутреннія распри, говоритъ Макіавелли, нисколько не мѣшали величію республики. До временъ Гракховъ, онѣ рѣдко сопровождались изгнаніями, а еще рѣже пролитіемъ крови. Борьба вела единственно къ установленію законовъ и учрежденій полезныхъ для общества, которыми ограждалась свобода и воздерживалось честолюбіе вельможей. Таково было учрежденіе плебейскихъ трибуновъ, лучшихъ стражей народной свободы.

Макіавелли подробно излагаетъ тѣ средства, которыя употребляли Римляне для поддержанія своего государственнаго устройства. Прежде всего, онъ указываетъ на религію, какъ на одинъ изъ самыхъ вѣрныхъ способовъ дѣйствовать на народъ и сохранять въ немъ добрые нравы. Религія имѣетъ для Макіавелли единственно значеніе политическаго орудія, и онъ, не обинуясь, совѣтуетъ употреблять религіозный обманъ для достиженія политическихъ цѣлей. Это показываетъ, какъ далеко люди эпохи Возрожденія отошли отъ среднихъ вѣковъ. Затѣмъ слѣдуетъ обращать особенное вниманіе на обузданіе сильныхъ людей. Обыкновенно ихъ честолюбіе не знаетъ границъ, и они представляютъ величайшую опасность для республики. Необходимо зорко за ними слѣдить и преграждать всѣ пути къ возвышенію въ особенности тѣмъ изъ нихъ, которые стараются обольстить народъ и выставиться передъ другими. Съ этою цѣлью полезно дать гражданамъ право обвиненія; оно служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и клапаномъ, черезъ который выходитъ накопившееся неудовольствіе. Тамъ, гдѣ нѣтъ подобныхъ, закономъ установленныхъ путей, люди прибѣгаютъ къ средствамъ беззаконнымъ, а это можетъ погубить республику. Опасно и сосредоточеніе власти въ рукахъ одного человѣка, ибо онъ легко можетъ употребить ее во зло. Въ Римѣ, диктатура была полезна для чрезвычайныхъ случаевъ; она установлялась на короткій срокъ и не уничтожала другихъ должностей. Но продолжительное соединеніе всѣхъ властей въ рукахъ децемвировъ подвергло государство опасности. Наконецъ, въ республикѣ необходима строгость нравовъ. Макіавелли хвалитъ учрежденіе цензоровъ, которые, надзирая за гражданами

и предупреждая развращеніе нравовъ, служили однимъ изъ лучшихъ средствъ для сохраненія свободы. Общее правило, которое Макіавелли выводитъ относительно внутренняго управленія, состоитъ въ томъ, что учрежденія должны быть часто возвращаемы къ первоначальному ихъ принципу, ибо силою вещей все мало по малу измѣняется и портится. Этой цѣли могутъ способствовать какъ законы, такъ въ особенности примѣры доблестныхъ мужей, которые часто дѣйствуютъ на согражданъ болѣе, нежели самые законы. Макіавелли очевидно не имѣлъ понятія о развитіи человѣчества, о законѣ совершенствованія. Сыну XVI-го вѣка, который идеалъ свой видѣлъ въ древнихъ республикахъ, отклоненіе отъ первоначальнаго устройства представлялось не иначе, какъ упадкомъ.

Послѣ внутренней политики Рима Макіавелли излагаетъ и внѣшнюю. Республиканскую форму онъ считаетъ болѣе способною къ расширенію владычества, нежели монархическую, ибо главное, что умножаетъ силы государства, это — постоянное вниманіе къ общей пользѣ, а оно гораздо болѣе соблюдается въ республикахъ, нежели въ монархіяхъ. Три пути представляются народамъ, которые хотятъ увеличить свое внѣшнее могущество: союзъ равносильныхъ государствъ, главенство надъ союзниками и наконецъ, совершенное покореніе другихъ народовъ. Послѣдній путь самый ненадежный, ибо нѣтъ возможности постоянно держать въ повиновеніи народы, которые не хотятъ покориться. Завоеванія гибельны для государствъ, которыя пріобрѣтаютъ новыя владѣнія, не пріобрѣтая новой силы. Первая система хороша, но только для защиты, ибо въ ней нѣтъ единства воли; здѣсь всегда можетъ быть разногласіе, и самыя завоеванія въ пользу союза далеко не такъ заманчивы. Поэтому лучше всѣхъ второй путь; это тотъ, котораго постоянно держались Римляне въ своихъ войнахъ. Они привлекали къ себѣ союзниковъ, оставляя имъ права и самоуправленіе, и давая имъ часть добычи, но сами всегда оставались во главѣ. Такимъ способомъ они покорили весь міръ. Макіавелли совѣтуетъ, по примѣру Римлянъ, вести войны краткія, но всѣми силами, обогащать добычею казну, а не отдѣльныя лица, выселять колоніи для обереганія покоренныхъ земель, никогда не оставлять военныхъ упражненій и, прежде всего, имѣть собственное войско, а не наемное, всегда ненадежное. Къ политическимъ размышленіямъ присоединяется и множество замѣчаній на счетъ военнаго искусства, которое Макіавелли изучилъ въ подробности. Все это вмѣстѣ, изложенное не въ систематическомъ порядкѣ, а въ видѣ разсужденій объ отдѣльныхъ случаяхъ, пред-

ставляетъ одно изъ самыхъ поучительныхъ политическихъ сочиненій, которыя когда либо появлялись въ свѣтъ. Аристотель былъ основателемъ политики, какъ науки; Макіавелли былъ возстановителемъ ея въ новое время, и если не всегда можно соглашаться съ его доводами, если, читая его, иногда возмущаешься отсутствіемъ нравственнаго чувства, то всегда удивляешься силѣ его ума и ширинѣ его взгляда.

Рѣчи о первыхъ десяти главахъ Тита Ливія имѣли цѣлью показать средства для сохраненія республикъ. Совершенно иную задачу полагаетъ себѣ Макіавелли въ другой книгѣ, которая получила гораздо бо́льшую знаменитость, въ *Князѣ*. (Il Principe). Здѣсь излагаются способы, которыми князь можетъ пріобрѣсти новое государство и упрочить въ немъ свое владычество. Многіе видѣли въ этомъ противорѣчіе съ содержаніемъ перваго сочиненія. Тамъ Макіавелли является республиканцемъ, пламенно любящимъ свободу; здѣсь онъ пишетъ въ пользу самаго беззастѣнчиваго деспотизма. Это отступничество отъ своихъ убѣжденій приписывали желанію снискать милость Лаврентія Медичи, которому посвящена книга: изгнанный изъ отечества, Макіавелли хотѣлъ возратиться и вновь принять участіе въ дѣлахъ, а для этого нужно было заслужить расположеніе тогдашняго главы флорентійскаго правительства. Другіе, напротивъ, видѣли въ этомъ сочиненіи иронію: республиканецъ по образу мыслей, Макіавелли хотѣлъ будто бы предостеречь народъ отъ тѣхъ козней, къ которымъ прибѣгаютъ князья для утвержденія своего владычества. Таково было мнѣніе Руссо[1]). Внимательное изученіе обоихъ произведеній великаго политика должно однако убѣдить каждаго, что между ними нѣтъ противорѣчія. Въ Рѣчахъ о Титѣ Ливіи, Макіавелли прямо говоритъ, что для созданія и устройства новыхъ государствъ монархія лучше республики; для развращенныхъ же народовъ онъ считаетъ монархію единственнымъ возможнымъ образомъ правленія. Но и то и другое вполнѣ прилагалось къ современной ему Италіи, гдѣ народъ, по мнѣнію Макіавелли, наиболѣе развращенный изъ всѣхъ, а между тѣмъ требовалось созданіе единаго, крѣпкаго государства. Нѣтъ страны, которая наслаждалась бы внутреннимъ согласіемъ и счастіемъ, говоритъ онъ въ Рѣчахъ, если она не подчиняется вся единой республикѣ или одному князю, какъ Франція и Испанія. Въ Италіи этому мѣшаетъ Римская церковь, которая

---

[1]) См. разнообразныя мнѣнія объ этомъ вопросѣ у Моля: Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, томъ III: die Macchiavelli Literatur.

не довольно сильна, чтобы соединить всю Италію подъ своимъ владычествомъ, а между тѣмъ разъединяетъ страну, постоянно призывая къ себѣ на помощь одного князя противъ другаго. Макіавелли вполнѣ сознавалъ, что объединить Италію, освободить ее отъ внѣшнихъ враговъ и положить конецъ междоусобіямъ могъ только князь; поэтому онъ и обратился къ Лаврентію Медичи, предлагая ему средства для достиженія этой цѣли. И въ отношеніи къ употребленію средствъ, «Князь» немногимъ отличается отъ Рѣчей. И тамъ, Макіавелли оправдывалъ убійство Рема Ромуломъ необходимостью единовластія и порицалъ Бальони, который не рѣшился убить папу Юлія II-го со всею его свитью, когда тотъ неосторожно отдался ему въ руки. Въ «Князѣ» эта политика выступаетъ въ еще болѣе грубой формѣ, ибо здѣсь дѣло идетъ объ утвержденіи власти подавленіемъ всѣхъ ея противниковъ, а для этого нужны болѣе сильныя и менѣе разборчивыя средства, нежели для охраненія свободы. Но сущность воззрѣній и здѣсь и тамъ одна и таже.

Макіавелли начинаетъ съ общаго раздѣленія княжествъ по происхожденію: есть княжества наслѣдованныя и новыя; послѣднія могутъ быть или присоединенныя къ старымъ владѣніямъ или получившія самостоятельное устройство. Съ другой стороны, народъ, среди котораго установляется власть, можетъ быть либо привыкшій управляться княземъ, либо привязанный къ свободѣ. Наконецъ и средства, которыми власть пріобрѣтается, могутъ быть оружіе, счастіе или доблесть. Всѣ эти разнородные случаи требуютъ различныхъ путей для утвержденія власти.

Всего легче сохраняется власть наслѣдственная. Князю нужно только не нарушать существующаго порядка. Если у него нѣтъ необыкновенныхъ пороковъ, которые дѣлаютъ его предметомъ ненависти, онъ всегда будетъ любимъ. Затрудненія оказываются только при вновь пріобрѣтенной власти. Когда князь къ своимъ старымъ владѣніямъ присоединяетъ новую область, то существенный вопросъ состоитъ въ томъ: принадлежитъ ли въ ней населеніе къ одной народности съ другими подданными или нѣтъ? Если народностъ одна, то сліяніе совершается легко; въ противномъ случаѣ, нужно значительное искусство. Хорошо, если князь самъ поселится въ новой области; полезно также заводить въ ней военныя колоніи. Но прежде всего надобно держаться правила: ослаблять сильныхъ и поддерживать слабыхъ. Это необходимо соблюдать какъ относительно сосѣдей, чтобы не нажить себѣ опасныхъ соперниковъ, такъ и относительно вельможей покоренной области. На послѣднихъ никогда нельзя по-

лагаться: они всегда готовы примкнуть къ иностранному князю, чтобъ избавиться отъ своего, но столь же легко отпадаютъ отъ побѣдителя. Изъ этого можно видѣть, какое важное значеніе имѣетъ для завоевателя политическое устройство покоренной страны. Тамъ, гдѣ нѣтъ могущественной аристократіи, гдѣ вся власть сосредоточена въ рукахъ монарха, покореніе трудно, потому что иностранецъ не находитъ союзниковъ, но зато легче удержать край въ повиновеніи, ибо съ паденіемъ монарха прекращается дальнѣйшее сопротивленіе. Напротивъ, тамъ гдѣ есть сильные вельможи, легко съ ихъ помощью покорить страну, зато держаться въ ней труднѣе. Что же касается до народовъ, привыкшихъ къ свободнымъ учрежденіямъ, то съ ними нельзя иначе сладить, какъ истребивъ ихъ совершенно; ибо они всегда готовы возстать во имя свободы и прежнихъ своихъ правъ, о которыхъ память не изглаживается ни теченіемъ времени, ни полученными благодѣяніями.

Новая власть пріобрѣтается иногда добродѣтелью, когда доблестный мужъ водворяетъ новые порядки и черезъ это становится главою государства. Достигнуть подобной власти трудно, но удержать ее легко, ибо здѣсь мало внутреннихъ враговъ. Трудность же пріобрѣтенія состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что люди не охотно подчиняются новымъ порядкамъ. Народъ вообще бываетъ непостояненъ: можно убѣдить его въ извѣстной мысли, но не легко удержать его въ этомъ убѣжденіи. Поэтому нововводитель всегда долженъ запасаться собственными средствами и оружіемъ; когда перестаютъ ему вѣрить, онъ долженъ заставить себѣ вѣрить силою.

Совершенно иное положеніе тѣхъ, которые становятся князьями случайно, или посредствомъ чужой помощи. Имъ власть достается легко, но какъ скоро они достигли вершины могущества, начинаются безчисленныя затрудненія. Обыкновенно эти люди не умѣютъ держаться на своемъ мѣстѣ, потому что они къ этому не приготовлены, да къ тому же не имѣютъ ни друзей, ни опоры. Однако и въ этомъ случаѣ разумный человѣкъ можетъ достигнуть великихъ результатовъ. Образцомъ такого мудраго и доблестнаго мужа Макіавелли выставляетъ знаменитаго Цезаря Борджіа, утверждая, что нельзя дать новому князю лучшаго совѣта, какъ слѣдовать примѣру герцога. Затѣмъ онъ разсказываетъ, какъ Борджіа притворялся другомъ своихъ враговъ, чтобы вѣрнѣе ихъ погубить, какъ онъ заманивалъ соперниковъ подъ предлогомъ совѣщаній и потомъ убивалъ ихъ, какъ онъ изъ предосторожности истреблялъ даже потомство тѣхъ

людей, у которыхъ отнималъ владѣнія. «Разбирая всѣ эти дѣйствія герцога, говоритъ Макіавелли, я не могу его осуждать, ибо, имѣя высокую душу и великія цѣли, онъ не могъ править иначе». Повидимому, Макіавелли даже не считаетъ этихъ дѣлъ безнравственными, ибо онъ подъ особою рубрикою ставитъ тѣхъ, которые пріобрѣли власть злодѣяніями. «Нельзя назвать это доблестью, говоритъ онъ, когда человѣкъ убиваетъ своихъ согражданъ, предаетъ друзей, не имѣетъ ни правды, ни благочестія, ни религіи; этими способами можно пріобрѣсти власть, но не славу». Однако, прибавляетъ онъ, и подобное правленіе можетъ утвердиться; все зависитъ отъ хорошаго или дурнаго употребленія жестокости. Кому нужно совершить злодѣйства, тотъ долженъ сдѣлать это разомъ, чтобы не оставлять народъ въ постоянномъ опасеніи. Если жестокости продолжаются или даже усиливаются, то князю нѣтъ возможности удержаться; каждый боится за себя, и наконецъ всѣ соединяются противъ тирана.

Что касается для пріобрѣтенія власти волею согражданъ, то это дѣлается также двоякимъ путемъ: или съ помощью вельможей или съ помощью народа; ибо на эти двѣ части раздѣляется каждое государство. Въ первомъ случаѣ, труднѣе удержать правленіе, ибо князь имѣетъ много соперниковъ. Вельможи всегда хотятъ властвовать, а народъ желаетъ только, чтобы его не притѣсняли. Поэтому всякій правитель долженъ опираться на массу, не только тотъ, который достигъ власти помощью народа, но и тотъ, который пріобрѣлъ ее поддержкою вельможей. Князь, котораго не любитъ народъ, не имѣетъ прибѣжища въ несчастіи.

Макіавелли упоминаетъ и о духовныхъ княжествахъ, но говоритъ, что такъ какъ они держатся помощью Бога, то человѣку было бы слишкомъ смѣло объ нихъ разсуждать.

Разсмотрѣвши такимъ образомъ отдѣльные виды княжествъ, Макіавелли переходитъ къ правиламъ общимъ для всѣхъ. Главныя основы всѣхъ государствъ, говоритъ онъ, какъ новыхъ, такъ и старыхъ, суть хорошіе законы и хорошее войско; но такъ какъ законы безсильны безъ войска, а тамъ гдѣ есть хорошее войско, должны быть и хорошіе законы, то прежде всего слѣдуетъ говорить о войскѣ. Макіавелли различаетъ войско собственное, наемное и союзное. Первому онъ отдаетъ рѣшительное предпочтеніе передъ другими. Наемное войско служитъ только изъ денегъ, а потому не можетъ имѣть ни любви къ отечеству, ни преданности князю. На него никогда нельзя полагаться. Еще опаснѣе союзники, которые, въ случаѣ побѣды, сами становятся властителями. Мудрый князь

всегда долженъ опираться на собственное войско; поэтому главная его забота должна быть устремлена на военное дѣло. Кто пренебрегаетъ военнымъ ремесломъ, тотъ всегда рискуетъ лишиться власти. Онъ не уважаемъ солдатами, а потому не можетъ и довѣряться имъ.

За военною силою слѣдуютъ гражданскія средства. Здѣсь, говоритъ Макіавелли, надобно имѣть въ виду не воображаемыя государства, а дѣйствительный порядокъ вещей, не то, что должно быть, а то, что есть; иначе князь неизбѣжно идетъ къ паденію. Кто хочетъ поступать всегда добродѣтельно, тотъ долженъ погибнуть среди столькихъ людей, которые держаться совершенно иныхъ правилъ. Съ этой точки зрѣнія Макіавелли разсуждаетъ о качествахъ, приличныхъ правителю. Князь долженъ быть скорѣе скупъ, нежели щедръ, ибо щедростью всѣмъ не угодишь, и окончательно она обращается въ тяжесть для народа, изъ котораго извлекаются деньги, тогда какъ скупость обогащаетъ казну, не обременяя подданныхъ. Князь долженъ скорѣе стремиться къ тому, чтобы его боялись, нежели чтобы его любили, ибо на любовь полагаться нельзя, по непостоянству человѣческаго рода. Люди болѣе склонны оскорблять того, кого любятъ, нежели того, кого боятся, ибо страхъ — постоянное чувство, которое никогда не оставляетъ человѣка, а любовь уступаетъ мѣсто другимъ влеченіямъ. Однако важнѣе всего, чтобы князь не былъ ненавидимъ и не наживалъ себѣ внутреннихъ враговъ. Поэтому онъ долженъ воздерживаться какъ отъ имущества, такъ и отъ женъ своихъ подданныхъ. Такого рода посягательства болѣе всего возбуждаютъ негодованіе и вооружаютъ людей противъ правителя. Слово свое князь долженъ держать только тогда, когда это ему выгодно; иначе онъ всегда будетъ обманутъ коварными людьми. Вообще, въ лицѣ князя человѣкъ долженъ соединяться съ звѣремъ. Онъ долженъ имѣть силу льва и хитрость лисицы. Надобно принять за правило, что въ особенности новый князь, для сохраненія власти, часто принужденъ дѣйствовать противно всякой правдѣ, всякому милосердію, всякому человѣколюбію и всякой религіи. Съ виду, князь долженъ казаться украшеннымъ всѣми добродѣтелями, но онъ всегда долженъ быть готовъ поступать совершенно иначе.

Макіавелли даетъ совѣты и относительно выбора людей, ибо это первый признакъ, по которому распознается умъ правителя. Мудрый князь имѣетъ и мудрыхъ совѣтниковъ. Въ особенности, онъ долженъ избѣгать льстецовъ, язвы придворной жизни, и окружать себя людьми, которые бы откровенно высказывали ему правду, когда онъ ихъ спрашиваетъ.

Въ заключеніе, Макіавелли обращается съ великолѣпнымъ воззваніемъ къ Лаврентію Медичи, увѣщевая его освободить Италію, томящуюся подъ игомъ варваровъ.

Сочиненія Макіовелли сдѣлались настольною книгою правителей XVI-го и XVII-го столѣтій. Разнорѣчащія мнѣнія о немъ и толкованія на него составляютъ цѣлую обширную литературу. Всѣхъ поражаютъ съ одной стороны его громадный умъ и талантъ, съ другой то отсутствіе нравственныхъ правилъ, которое кидается у него въ глаза. Имя его сдѣлалось символомъ политическаго коварства. Дѣйствительно, отъ этого упрека невозможно его оградить; но извиненіе лежитъ отчасти въ общихъ требованіяхъ политики, отчасти въ характерѣ той среды, въ которой жилъ и дѣйствовалъ Макіавелли.

Политику невозможно подвести подъ точку зрѣнія безусловной нравственности, точно также какъ нельзя приложить къ государству началъ абсолютнаго права. Надъ тѣмъ и другимъ господствуетъ высшая цѣль политической жизни: общее благо. Эта цѣль сама по себѣ есть начало нравственное; но она не всегда можетъ быть достигнута безукоризненными средствами. Отъ частнаго человѣка можно требовать, чтобы поступки его были безупречны, ибо цѣль, которую онъ себѣ полагаетъ, личное счастіе, не есть непремѣнная и необходимая; она должна подчиняться высшимъ требованіямъ. Частный человѣкъ долженъ жертвовать своимъ счастіемъ своему нравственному достоинству. Но благоденствіе народа невозможно приносить въ жертву абсолютной строгости нравственныхъ правилъ. Въ политикѣ, верховный законъ есть общее благо (salus populi suprema lex); для спасенія народа приходится иногда жертвовать всѣмъ. Правитель не можетъ и уклоняться отъ дѣятельности; онъ обязанъ управлять государствомъ, избирая тотъ путь, который возможенъ. А такъ какъ цѣль непремѣнно должна быть достигнута, то извинительно, въ случаѣ крайности, употреблять и такія средства, которыя не оправдываются нравственностью. Здѣсь является столкновеніе двухъ началъ, при которомъ нравственный законъ не можетъ имѣть притязанія на безусловное владычество.

Однако, съ другой стороны, невозможно относиться къ нему совершенно равнодушно, какъ дѣлалъ Макіавелли. Нравственное начало должно быть по возможности соблюдаемо и въ политикѣ. Это тѣмъ болѣе необходимо, что оно и здѣсь является силою, ибо люди имѣютъ къ нему довѣріе и уваженіе. Нравственные поступки притягиваютъ людей, без-

нравственные ихъ отталкиваютъ. Но эта сила далеко не всегда имѣетъ одинакое значеніе. Въ обществѣ грубомъ, развращенномъ, или расшатавшимся на своихъ основахъ, нравственныя начала мало дѣйствуютъ на массу. Тутъ слишкомъ часто бываетъ необходимо прибѣгать къ хитрости и къ насилію, чтобы достигнуть политической цѣли. Неразборчивое употребленіе средствъ нерѣдко составляетъ условіе успѣха. Въ этомъ отношеніи, Макіавелли былъ вполнѣ сыномъ своего вѣка. Во всѣхъ европейскихъ государствахъ, борьба королевской власти съ средневѣковымъ порядкомъ сопровождалась безобразными явленіями. Надобно было смирять отдѣльныя лица, пріобрѣтшія чрезмѣрное могущество, и подавлять частныя права и интересы, господствовавшіе въ раздробленномъ обществѣ. Первою потребностью былъ выходъ изъ анархіи и установленіе государственнаго порядка, какими бы то ни было средствами. Между тѣмъ, ни одна изъ европейскихъ странъ не представляла такой страшной картины, какъ Италія въ началѣ XVI-го вѣка. Усѣянная мелкими тиранами и изнемогающими республиками, сдѣлавшись поприщемъ для властолюбія иноземцевъ, она искала какого нибудь исхода изъ безотраднаго положенія и не находила. Макіавелли жилъ въ этой средѣ и отражалъ на себѣ ея стремленія и недостатки. Привыкшій видѣть кругомъ себя безпрерывныя насилія, обманы и злодѣйства, онъ пересталъ ими возмущаться, и хотѣлъ по крайней лѣрѣ обратить ихъ на благую цѣль, а эту цѣль указывалъ ему пламенный его патріотизмъ, которымъ онъ возвышался надъ современниками, и который составляетъ въ немъ самую отрадную черту. Дальнѣйшее развитіе исторіи дало нравственному началу несравненно большее значеніе, нежели оно имѣло въ XVI-мъ вѣкѣ. И теперь еще нельзя требовать отъ государственныхъ людей безусловной нравственности въ преслѣдованіи политическихъ цѣлей, но теперь невозможно уже совершенное равнодушіе къ ужаснѣйшимъ преступленіямъ, какое мы видимъ у Макіавелли. Общественное чувство возмущается противъ этого. Въ наше время въ Италіи, великій государственный человѣкъ предположилъ себѣ туже цѣль, къ которой стремился Макіавелли; но средства у него были иныя. Въ окрѣпшемъ народѣ онъ взывалъ къ началу свободы, къ общественному мнѣнію, и совершилъ свое дѣло, не прибѣгая къ злодѣяніямъ и сохранивъ уваженіе современниковъ.

Однако уже въ XVI-мъ вѣкѣ мнѣнія Макіавелли встрѣтили сильный протестъ. Нравственное начало, какъ высшій законъ человѣка, всегда присуще человѣческимъ обществамъ. Особенно оно не могло быть забыто

у христіанскихъ народовъ. Затемненное временно, оно скоро выступило наружу и заняло подобающее ему мѣсто въ общественномъ сознаніи. Главный толчекъ этому движенію дала Реформація.

2. РЕФОРМАТОРЫ И КАТОЛИКИ.

Реформація содѣйствовала развитію началъ права и политики какъ своимъ ученіемъ, такъ и вызванною ею борьбою. Эпоха Возрожденія дала мысли и жизни совершенно свѣтское направленіе; самая Католическая церковь погрузилась въ мірскіе интересы и преслѣдовала житейскія цѣли. Съ появленіемъ новаго христіанскаго ученія, религіозный элементъ опять выступилъ на первый планъ, а съ нимъ вмѣстѣ и начало нравственнаго закона, которое сдѣлалось исходною точкою для новыхъ юридическихъ и политическихъ теорій. Съ другой стороны, Реформація появилась подъ знаменемъ свободы, которую она внесла въ область религіи. Вспыхнувшая затѣмъ борьба дала этому началу еще большее значеніе, ибо протестанты опирались на него противъ князей, которые отказывали имъ въ свободномъ исповѣданіи вѣры. Съ своей стороны, въ противоположность реформаторамъ, взывавшимъ къ свободѣ, католики, представители стараго порядка, явились хранителями закона: они съ новою силою стали разработывать это начало и основанныя на немъ ученія, опираясь на средневѣковыхъ схоластиковъ. Но какъ въ средніе вѣка теоріи нравственнаго закона соединялись нерѣдко съ демократическимъ направленіемъ, такъ было и въ XVI-мъ столѣтіи. Противъ князей, склонявшихся на сторону протестантовъ, католическіе писатели и проповѣдники доводили демократическія начала до самыхъ крайнихъ предѣловъ, нисколько не уступая въ этомъ отношеніи реформаторамъ. Такимъ образомъ, обѣ стороны являлись попеременно поборниками закона и свободы, смотря по требованіямъ разгорѣвшейся между ними борьбы.

Историческая роль и направленіе католицизма извѣстны намъ изъ предъидущаго. Но протестантизмъ, какъ новое явленіе въ исторіи, требуетъ болѣе обстоятельной характеристики. Мы должны разсмотрѣть общее его значеніе, прежде нежели перейдемъ къ изложенію возникшей изъ него политической литературы.

Протестантизмъ носилъ начало свободы въ самыхъ своихъ основахъ. Онъ исходилъ изъ отрицанія утвердившагося вѣками порядка, установленныхъ законовъ, существующихъ властей, преемственнаго преданія

церкви. Все это замѣнялось личнымъ отношеніемъ человѣка къ Богу. «По какому праву, писалъ Лютеръ, полагаетъ намъ папа законы? Кто далъ ему власть поработить свободу, сообщенную намъ крещеніемъ?... Я говорю: ни папа, ни епископъ, ни какой бы то ни было человѣкъ не имѣетъ права установить хотя единую букву надъ Христіаниномъ, если не будетъ на то его собственнаго согласія; что дѣлается иначе, дѣлается въ тираническомъ духѣ» [1]). Въ другомъ мѣстѣ онъ восклицаетъ: «свободны, свободны, свободны мы хотимъ и должны быть во всемъ что внѣ Писанія» [2]). Съ первыхъ же поръ, Лютеръ выступилъ противъ католицизма съ проповѣдью христіанской свободы, которая, по его мнѣнію, состоитъ въ избавленіи вѣрующаго отъ всякаго религіознаго закона, отъ всякихъ обрядовъ, отъ необходимости какихъ бы то ни было дѣлъ. Христіанинъ спасается единственно вѣрою въ Христа, а не исполненіемъ закона, даже не любовью, которая, по словамъ апостола Павла, есть исполненіе закона. Это ученіе составляетъ краеугольный камень протестантизма. Христосъ, по теоріи реформаторовъ, умеръ за насъ и взялъ на себя наши грѣхи. Кто въ него вѣритъ, тотъ спасенъ; болѣе ничего не требуется. Вѣрою мы усвояемъ себѣ благодать Божію, соединяемся непосредственно съ Христомъ и живемъ его жизнью. Собственныя же дѣла человѣка не только излишни, но и совершенно ничтожны. Мы оправдываемся заслугами Христа, а не своими. Требованіе дѣлъ и исполненія закона для вѣчнаго спасенія изобрѣтено духовенствомъ, чтобы подчинить человѣка внѣшней дисциплинѣ и постоянно держать его подъ своею властью. Въ рукахъ духовенства, отпущеніе грѣховъ, обѣщанное людямъ, какъ даръ, за вѣру въ Христа, обратилось въ торговлю и въ орудіе тираніи.

Въ этомъ ученіи нельзя не замѣтить двоякой точки зрѣнія: съ одной стороны, человѣческая личность возвеличивается, освобождается отъ всякихъ законовъ и ставится въ прямую связь съ Божествомъ; съ другой стороны, эта самая личность унижается больше прежняго, ибо собственныя ея силы признаются совершенно ничтожными. Чтобъ избавить человѣка отъ исполненія закона, протестанты утверждали, что онъ исполнить законъ не въ состояніи, что онъ оправдывается единственно дѣломъ и заслугами сошедшаго на землю Божества. Такимъ образомъ, во

---

[1]) De Babylonica captivitate ecclesiae. Эту и слѣдующія цитаты я заимствую у Гизелера. См. Kirchengeschichte изд. 1840, III, 1, стр. 77.

[2]) Отвѣтъ Генриху VIII-му: Walch, XIX, 333; Gieseler, III, 11, стр. 132.

имя свободы, реформаторы возвратились къ ученію Августина, которое сдѣлалось основаніемъ всей ихъ полемики противъ католиковъ. Вмѣстѣ съ Августиномъ, они признавали ничтожество человѣческихъ дѣлъ и всемогущее дѣйствіе благодати, безсиліе воли и законъ вѣчнаго предопредѣленія Божьяго. Противъ Эразма Роттердамскаго, который отстаивалъ свободу воли, Лютеръ писалъ о рабствѣ воли, связанной грѣхомъ. Протестанты шли даже далѣе Августина. Послѣдній училъ, что благодать даетъ человѣку силу исполнять законъ; этимъ сохранялась необходимость высшаго нравственнаго руководства и отпущенія грѣховъ. Протестанты объявляли это мечтою, ибо человѣкъ спасается не дѣлами, а вѣрою; только для вѣры и нужна благодать [1]). Самые послѣдовательные изъ реформаторовъ, Кальвинисты, превзошли Августина и въ ученіи объ абсолютномъ предопредѣленіи Божьемъ. По ихъ мнѣнію, самое грѣхопаденіе Адама совершилось въ силу предопредѣленія. Человѣкъ, и въ добрыхъ и въ злыхъ дѣлахъ, является совершенно страдательнымъ орудіемъ Бога, невольнымъ исполнителемъ предуставленнаго закона. А между тѣмъ Кальвинисты всего сильнѣе стояли за свободу. Мы видимъ здѣсь какъ бы два противоположныхъ движенія мысли: чѣмъ болѣе отстаивается свобода человѣка отъ человѣка, тѣмъ болѣе отрицается свобода его въ отношеніи къ Богу.

Это, повидимому, странное явленіе объясняется тѣмъ, что протестантизмъ защищалъ не свободу человѣка вообще, а свободу въ предѣлахъ религіи, не свободу естественную, грѣховную, подлежащую высшему руководству, а свободу человѣка, обновленнаго вѣрою и получившаго благодать. Христіанскіе догматы должны были оставаться неприкосновенными, ибо религія держится началомъ закона. Поэтому, чѣмъ болѣе разрѣшались связи съ одной стороны, тѣмъ болѣе онѣ стягивались съ другой. Иначе рушились бы всякое религіозное ученіе и всякая нравственная дисциплина. Отвергая посредничество и руководство церкви, протестантизмъ долженъ былъ идти далѣе самаго католицизма въ ученіи о всемогущей силѣ благодати и о предопредѣленіи Божьемъ. Человѣкъ, по воззрѣнію реформаторовъ, не нуждается въ руководствѣ церкви, потому что и помимо ея благодать дѣйствуетъ на него неотразимо. Онъ свободенъ отъ человѣка, потому что онъ орудіе Бога. Нѣтъ сомнѣнія однако, что въ этомъ заключалось коренное противорѣчіе. Если человѣческая воля, по своей

---

[1]) Melanchton ad Brentium: Bretschneider, Corpus Reformatorum, II, стр. 501.

природѣ, находится въ состояніи рабства и безсильна для добра, то съ какой стати отстаивать свободу, которая ничто иное, какъ проявленіе самой этой воли? Если человѣческая личность до такой степени ничтожна, что способна служить только страдательнымъ орудіемъ предуставленнаго отъ вѣка порядка, то зачѣмъ давать ей такое высокое значеніе? Католицизмъ въ этомъ отношеніи былъ несравненно послѣдовательнѣе: онъ допускалъ свободу въ области естественныхъ отношеній, но считая ее началомъ грѣховнымъ, онъ хотѣлъ подчинить ее высшему руководству и совершенно отрицалъ ее въ области вѣры. Протестантизмъ же, отрицая свободу естественную, признавалъ свободу религіозную, и въ самой религіи, отвергая церковный законъ, сохранялъ полное подчиненіе человѣка закону высшему, вѣчному, отъ котораго первый заимствуетъ свою силу. Однимъ словомъ, протестанты хотѣли ввести свободу въ область церковную, отрицая ее и въ естествѣ человѣка и въ отношеніяхъ его къ Богу. Принимая основанія Христіанской вѣры, то есть ученіе о прирожденной грѣховности человѣческой воли, они отвергали послѣдствія этого ученія, то есть необходимость постояннаго подчиненія воли закону, и наоборотъ, отрицая основанія свободы, они стояли за извѣстное ея проявленіе.

Тоже противорѣчіе оказывается и въ теоретической области, въ приложеніи разума къ толкованію истинъ вѣры. Протестантизмъ и здѣсь отвергъ посредничество церкви; всякое человѣческое толкованіе онъ считалъ необязательнымъ для вѣрующихъ. «Что говоришь ты, Эразмъ? писалъ послѣднему Лютеръ. Недостаточно подчинить разумъ Писанію? ужели подчинять его и постановленіямъ церкви? что можетъ она предписать, что̀ бы не было постановлено Писаніемъ? И гдѣ же остается свобода и власть судить этихъ законодателей? Что это за новая религія и новое уничиженіе, что ты своимъ примѣромъ отнимаешь у насъ право судить постановленія людей и безъ разсужденія подчиняешь насъ людямъ?» [1]) При такомъ отрицаніи церковнаго толкованія, оставался, слѣдовательно, личный разумъ, какъ источникъ познанія истины. «Смотри, пишетъ Лютеръ въ другомъ мѣстѣ, и не допускай, чтобы какое бы то ни было существо на землѣ, даже если бы то былъ ангелъ съ небесъ, получило для тебя такое значеніе, чтобы оно могло отвлечь тебя противъ совѣсти отъ ученія, которое ты признаешь и уважаешь, какъ божественное» [2]).

[1]) De servo arbitrio ad Erasmum: Gieseler III, II, стр. 127, примѣч.

[2]) Unterricht an alle Beichtkinder: Walch XIX, 1012; Gieseler III, II, стр. 132 примѣч.

Однако и разумъ освобождался только въ низшей области; и для него оставалась святыня, которой онъ не смѣлъ коснуться: Св. Писаніе. Здѣсь, по ученію реформаторовъ, не допускаются уже критика и толкованіе. Это считается святотатствомъ, и разумъ, который посагаетъ на такое дѣло, осуждается безусловно. «Если хотятъ такимъ образомъ обходиться съ нашею вѣрою, пишетъ Лютеръ противъ новыхъ пророковъ, то есть, сперва вносить въ Писаніе свое собственное сужденіе, а потомъ сообразно съ этимъ направлять его смыслъ, и смотрѣть на то, что кажется черни и общему мнѣнію, то изъ вѣры не останется ни единой статьи. Ибо нѣтъ ни одной, которая бы не была поставлена Богомъ въ Писаніи выше разума». Поэтому Лютеръ называетъ мысль наложницею діавола, которая умѣетъ только ругать и оскорблять все, что Богъ говоритъ и дѣлаетъ [1]). Но спрашивается: если отвергается авторитетъ церкви, то что же остается, кромѣ личнаго мнѣнія и собственнаго толкованія каждаго? На какомъ основаніи обязанъ я безъ разсужденія принимать извѣстныя книги за непреложную истину? Протестантизмъ неизбѣжно страдалъ этимъ внутреннимъ противорѣчіемъ: съ одной стороны, онъ провозглашалъ свободу критики и ставилъ личное убѣжденіе выше всякаго авторитета; съ другой стороны, онъ долженъ былъ остановиться на какомъ нибудь общемъ, признанномъ всѣми, не подлежащемъ критикѣ ученіи, ибо иначе не было возможности остаться въ предѣлахъ Христіанства и создать новую религіозную форму. Поэтому протестанты непослѣдовательно объявили Св. Писаніе не подлежащимъ критикѣ. Затѣмъ и самое личное толкованіе Писанія было устранено. Ученіе было формулировано, приведено въ систему и превратилось въ догму, обязательную для всѣхъ членовъ новой церкви. Черезъ это протестантизмъ сдѣлался такимъ же оффиціально принятымъ, неизмѣннымъ церковнымъ закономъ, какъ и католицизмъ, но съ гораздо меньшимъ основаніемъ. Въ церквахъ, которыя держатся историческаго преданія, восходящаго къ самому Христу, догматы установляются не иначе, какъ совокупностью церкви или представителями ея, вселенскими соборами, которые считаются вдохновенными свыше, а потому могутъ дѣлать положенія, обязательныя для всѣхъ лицъ и временъ. Въ протестантизмѣ же, который исходилъ изъ личнаго начала, догматы могли установляться единственно, какъ соглашеніе вѣ-

---

[1]) Wider die himmlischen Propheten: Walch XX, 309; Gieseler III, II, стр. 118, примѣч.

рующихъ. Здѣсь законъ долженъ былъ рождаться изъ свободы. Но соглашеніе никогда не можетъ имѣть характера непреложной истины; оно не связываетъ совѣсть. Это дѣло временное, въ которомъ вполнѣ умѣстны разномыслія и перемѣны. Слѣдовательно, возведеніе извѣстнаго способа пониманія Св. Писанія на степень обязательной догмы могло быть только непослѣдовательнымъ отступленіемъ отъ собственныхъ началъ.

Эта непослѣдовательность доходила до крайнихъ предѣловъ. Протестанты такъ живо чувствовали недостаточность одного личнаго начала для созданія новой религіозной формы, что выступая во имя свободы совѣсти, они вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ отрицали самую эту свободу. Пока еще протестантизмъ не былъ формулированъ въ догму и не сдѣлался господствующею церковью въ нѣкоторыхъ странахъ, онъ, какъ вообще всѣ новыя секты, требовалъ для себя простора. Лютеръ на первыхъ порахъ возсталъ противъ наказанія еретиковъ. «Никто не долженъ быть принуждаемъ къ вѣрѣ, писалъ онъ, но всякій призывается. Кто долженъ придти, того Богъ самъ подвинетъ призывомъ; если же Онъ не призываетъ человѣка, что сдѣлаешь ты съ своими усиліями?» [1]) Въ другомъ мѣстѣ онъ писалъ: «еретиковъ надобно побѣждать не огнемъ, а Писаніемъ, какъ дѣлали прежніе отцы церкви. Если бы все дѣло состояло въ томъ, чтобы побѣдить еретиковъ огнемъ, то палачи были бы ученѣйшими учителями въ мірѣ» [2]). Но проповѣдь анабаптистовъ скоро привела Лютера къ другимъ убѣжденіямъ. Онъ сталъ допускать вмѣшательство власти въ дѣла вѣры. Это вмѣшательство, по его мнѣнію, можетъ имѣть мѣсто въ четырехъ случаяхъ: 1) когда проповѣдуются возмутительныя ученія, напримѣръ, что не слѣдуетъ повиноваться властямъ, или что все у людей должно быть общее; 2) когда отрицается догматъ, основанный на ясномъ текстѣ Св. Писанія и признанный всѣми: тогда виновный наказывается, какъ богохульникъ, и ему возбраняются не только поученіе, но даже и явное выраженіе своихъ мнѣній, хотя внутри себя онъ можетъ думать, что̀ ему угодно; 3) въ случаѣ раздоровъ на счетъ догматовъ въ какомъ либо городѣ, странѣ или приходѣ, напримѣръ, между Лютеранами и католиками: здѣсь власть должна разсмотрѣть, которая сторона несогласна съ Евангеліемъ, и ту заставить молчать;

---

[1]) Unterricht an alle Beichtkinder: Walch XIX стр. 1009 Gieseler III, II, стр. 132, примѣч.

[2]) Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation, Gieseler. III, I, стр. 71, примѣч.

4) когда исповѣдующіе одно ученіе спорятъ на счетъ второстепенныхъ вопросовъ: тогда власть должна предписать молчаніе обѣимъ сторонамъ [1]). Очевидно, что здѣсь уже о свободѣ совѣсти нѣтъ рѣчи. Другіе протестанты шли еще далѣе. Извѣстно, что Кальвинъ сжегъ Сервета, и Беза въ особомъ сочиненіи оправдывалъ этотъ поступокъ [2]). Также, какъ въ средніе вѣка, ересь объявлялась преступленіемъ противъ Бога, и притомъ преступленіемъ величайшимъ, достойнымъ высшаго наказанія. Безъ сомнѣнія, тутъ было страшное противорѣчіе. Во имя чего могли протестанты считать себя въ правѣ связывать такимъ образомъ чужую совѣсть и наказывать за свободную мысль? Если Лютеру и Кальвину принадлежало право толковать Св. Писаніе въ противность установившемуся вѣками преданію, то почему же не всякому другому? Но безграничная свобода совѣсти и мысли могла вести къ ученіямъ несогласнымъ ни съ Христіанствомъ, ни даже съ какимъ бы то ни было общественнымъ порядкомъ, а потому учители протестантизма сочли нужнымъ остановиться на полудорогѣ, отрицая у другихъ то начало, на которомъ они сами стояли.

Изъ всего этого ясно, что протестантизмъ, какъ ученіе, не отличался послѣдовательностью. Взять основы религіи, существовавшей полторы тысячи лѣтъ, и перестроить ихъ на новый ладъ, — задача сама по себѣ слишкомъ затруднительная. Здѣсь трудность увеличивалась еще самымъ свойствомъ того начала, которымъ должно было держаться новое зданіе. Реформаторы хотѣли сохранить неизмѣнность церковной догмы, внеся въ нее свободу; но такъ какъ одно оказывалось несовмѣстнымъ съ другимъ, то они должны были впадать въ постоянныя противорѣчія съ собою. Въ богословскомъ отношеніи, едва ли можно протестантизмъ считать шагомъ впередъ. Тѣмъ не менѣе, нельзя отказать ему въ высокихъ нравственныхъ достоинствахъ. Поставляя личное отношеніе вѣрующаго къ Богу въ основаніе всего своего ученія, онъ возвысилъ значеніе человѣка. Наложенную извнѣ дисциплину онъ перевелъ въ святилище совѣсти; исполненіе внѣшнихъ формъ и обрядовъ онъ замѣнилъ требованіемъ внутренняго чувства и собственнымъ нравственнымъ сознаніемъ лица. Человѣкъ новаго времени обязанъ протестантизму значительною долею нравственнаго своего достоянія. Притомъ, провозглашенныя протестантизмомъ начала свободы скоро прорвали тѣ узкія границы,

[1]) Gieseler, III, II, стр. 134, примѣч: Auslegung des 82 Psalms.

[2]) De hereticis a civili magistratu puniendis adversus Martini Bellii farraginem et novorum academicorum sectam.

въ которыя они были поставлены на первыхъ порахъ. И свобода совѣсти и свобода мысли впервые въ протестантскихъ земляхъ получили право гражданственности и оттуда завоевали весь міръ.

Еще значительнѣе представляется намъ роль протестантизма, если мы взглянемъ на него, какъ на историческое явленіе. Средневѣковое зданіе Католической церкви не могло уже удовлетворять новымъ стремленіямъ человѣчества. Свѣтскій элементъ, окрѣпшій и возмужавшій, требовалъ полной свободы. Въ немъ лежала будущность; отъ его развитія зависѣлъ дальнѣйшій ходъ исторіи. Между тѣмъ, средневѣковая церковь, съ своими сложившимися вѣками формами и преданіями, не могла отрѣшиться отъ прежняго своего положенія, отъ своего нравственнаго могущества, отъ высокихъ своихъ притязаній. Не отрекаясь отъ самой себя, она не могла отказаться отъ роли воспитателя и пустить на свободу юные народы западнаго міра. Протестантизмъ пришелъ къ нимъ на помощь и удовлетворилъ новымъ требованіямъ. Владычество догмата было ограничено одною высшею религіозною сферою; все остальное предоставлялось свободѣ. Отъ человѣка требовалось только личное чувство, вѣра въ Христа Спасителя; въ дѣятельности своей, онъ оставался вполнѣ самостоятельнымъ. Соглашеніе двухъ началъ, свѣтскаго и духовнаго, предоставлялось его совѣсти. Этимъ область религіи несомнѣнно съуживалась. Религія переставала быть общимъ, владычествующимъ надъ всею жизнью элементомъ; она превращалась въ кругъ личныхъ воззрѣній каждаго. Поэтому протестантизмъ не въ состояніи былъ воздвигнуть такого великаго религіознаго зданія, какъ католицизмъ. Это безспорно была сдѣлка, но сдѣлка, отъ которой зависѣло все дальнѣйшее развитіе человѣчества. Этимъ путемъ можно было идти впередъ, сохраняя старое. Не всякая историческая эпоха даетъ человѣку возможность привести къ общему, цѣльному синтезу всѣ руководящія начала его жизни: и вѣрованія, и убѣжденія, и дѣятельность. За синтетическими эпохами слѣдуютъ аналитическія, и тогда, волею или неволею, является необходимость сдѣлокъ, пока изъ развитія самой жизни не выработается новый синтезъ.

Начала, провозглашенныя Реформаціею, не могли не отразиться и на отношеніяхъ церкви къ государству. Въ этой области, самое существенное значеніе имѣло то коренное преобразованіе, которое было произведено въ церковномъ устройствѣ. Протестантизмъ уничтожилъ іерархію и духовенство, призвавъ всѣхъ вѣрующихъ безъ различія къ участію въ церковномъ управленіи. Въ своемъ посланіи къ нѣмецкому рыцарству

Лютеръ писалъ: «различіе духовнаго и свѣтскаго чина не существуетъ, ибо всѣ Христіане по истинѣ духовнаго чина, и между ними нѣтъ иной разницы, кромѣ той, которая вытекаетъ изъ исправленія извѣстной должности, по словамъ апостола Павла, который говоритъ, что всѣ мы образуемъ одно тѣло, но каждый имѣетъ въ немъ свое призваніе, чтобы тѣмъ служить другимъ. Мы всѣ въ совокупности, черезъ крещеніе, посвящаемся въ іереи, какъ говоритъ апостолъ Петръ. Поэтому посвященіе, совершаемое епископомъ, не иное что, какъ если бы онъ, вмѣсто цѣлаго собранія, взялъ одного изъ толпы людей, облеченныхъ равною властью, и велѣлъ бы ему эту власть исправлять за всѣхъ другихъ» [1]). Въ другомъ основномъ своемъ сочиненіи, о Вавилонскомъ рабствѣ церкви, Лютеръ подтверждаетъ тоже самое: «всякій, кто сознаетъ себя Христіанином, пишетъ онъ, да будетъ увѣренъ, что всѣ мы одинаково іереи, то есть, что всѣ мы имѣемъ одинакую власть въ словѣ Божьемъ и въ совершеніи таинствъ; но никому не позволено пользоваться этою властью иначе, какъ съ согласія общества или по призванію высшаго. Ибо что принадлежитъ всѣмъ въ совокупности, того никто не можетъ присвоивать себѣ отдѣльно, пока онъ не будетъ къ тому призванъ» [2]). Такимъ образомъ, церковь превращалась въ чисто демократическую общину, гдѣ уже не было различія чина и власти, гдѣ всѣ имѣли одинакія права. Вмѣстѣ съ тѣмъ, вѣдомство церкви ограничивалось однимъ поученіемъ и нравственною дисциплиною. Всякое ея вмѣшательство въ свѣтскія дѣла признавалось незаконнымъ. «Власть ключей, сказано въ Аугсбургскомъ Вѣроисповѣданіи, есть власть, данная апостоламъ отъ Христа, или скорѣе порученіе (mandatum) проповѣдывать Евангеліе, отпущать грѣхи и совершать таинства. Эта власть относится къ вѣчнымъ благамъ; она дѣйствуетъ словомъ и не вступается въ политическое управленіе. Съ своей стороны, государственная власть заботится о совершенно иномъ, нежели о Евангеліи.... Поэтому не слѣдуетъ смѣшивать церковной власти съ гражданскою... Многіе неправильно ихъ смѣшали, отчего произошли великія войны и возмущенія... Итакъ, церковь не должна вступаться въ мірскія дѣла, располагать царствами, повелѣвать начальникамъ, отмѣнять гражданскіе законы... Епископы, какъ таковые, не имѣютъ никакаго суда, никакой власти, кромѣ отпущенія грѣховъ. Если въ дѣйстви-

[1]) Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation, Eingang: Walch X, 296; Gieseler III, 1, стр. 64. примѣч.

[2]) De Babylonica captivitate ecclesiae: Gieseler, III, 11, стр. 353, примѣч.

тельности имъ присвоена какая либо власть, то это происходитъ не отъ божественнаго установленія, а по порученію свѣтскихъ правителей».

Не смотря однако на это стараніе раздѣлить оба союза, церковный и гражданскій, протестантизмъ въ сущности велъ къ ихъ смѣшенію. Отвергая іерархію, онъ уничтожалъ тотъ элементъ, который давалъ самостоятельность церковному устройству. У протестантовъ, одна и таже община вѣрующихъ являлась въ одномъ отношеніи церковью, въ другомъ государствомъ. При этомъ легко было власть, установленную въ одномъ союзѣ, распространить и на другой; всего легче было сдѣлать это съ свѣтскимъ правительствомъ. Если у церкви отрицалось право вступаться въ мірскія дѣла, то вѣдомство свѣтской власти, напротивъ, распространялось на все безъ изъятія. «Свѣтская власть, писалъ Лютеръ, имѣетъ въ рукахъ мечъ и лозу, чтобы наказывать злыхъ и защищать добрыхъ. Она должна свою обязанность исполнять свободно по всему тѣлу Христіанства, не смотря ни на кого, будь онъ папа, епископъ, священникъ, инокъ, монахиня, или кто бы то ни былъ» [1]). На нее, какъ на представительницу и блюстительницу всѣхъ интересовъ общества, возлагалось и попеченіе о дѣлахъ вѣры. Поэтому протестанты совершали всѣ свои преобразованія черезъ правительства. Они допускали даже, что въ одномъ и томъ же лицѣ, хотя въ разныхъ отношеніяхъ, могутъ соединяться князь и епископъ [2]). Но черезъ это церковь становилась подчиненнымъ государству союзомъ, не только во внѣшней области, но и въ собственномъ кругѣ вѣдомства. Она превращалась въ органъ государственной власти по отношенію къ дѣламъ вѣры. Сами протестанты это чувствовали и сокрушались о такомъ оборотѣ дѣлъ. «Сатана продолжаетъ быть Сатаною, писалъ Лютеръ. При папахъ онъ вмѣшалъ церковь въ государство, въ наше время онъ вмѣшиваетъ государство въ церковь» [3]). Но и здѣсь, какъ бываетъ вездѣ при смѣшеніи двухъ элементовъ, перевѣсъ могъ склониться на ту или другую сторону. У Лютеранъ преобладаніе получила свѣтская власть, у Кальвинистовъ духовная.

Уничтоживъ такимъ образомъ іерархію, охранявшую внѣшнее единство церкви, протестантизмъ долженъ былъ отказаться и отъ единства вну-

---

[1]) Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation, Eingang: Gieseler, III, I, стр. 64. примѣч.

[2]) Luther an Melanchton: de Wette, die Briefe Luthers IV, 105; Gieseler III, II, 362. примѣч.

[3]) Luther ad Cresserum: de Wette V, 596; Gieseler III, II, 370. примѣч.

тренняго. Въ существѣ своемъ, протестантизмъ столь же противоположенъ Восточной церкви, какъ и Западной, ибо онъ отвергаетъ общую основу обѣихъ, историческую преемственность началъ. Расходясь между собою въ вопросѣ о церковномъ устройствѣ, обѣ половины вселенской церкви стояли на одинакой почвѣ: онѣ признавали въ церкви присутствіе Святаго Духа, руководящаго историческимъ ея развитіемъ. Поэтому, установленный церковью законъ, охраняемый непрерывнымъ преданіемъ и авторитетомъ, принимался за непреложную истину. Церковь считалась непогрѣшимою, въ силу живущаго въ ней Святаго Духа. Протестантизмъ все это отрицалъ. Церковный законъ и преданіе онъ призналъ дѣломъ человѣческимъ, подлежащимъ критикѣ и перемѣнѣ, и не обязательнымъ для совѣсти вѣрующихъ. Въ развитіи церкви онъ видѣлъ не усовершенствованіе, а упадокъ и искаженіе истины. Онъ хотѣлъ возвратиться къ первоначальной точкѣ исхода, отвергнувъ весь историческій элементъ. Черезъ это онъ становился на совершенно новую почву, не имѣвшую ничего общаго съ тою, на которой стояли обѣ другія церкви, на почву революціонную. Что бы ни говорили новѣйшіе консервативные защитники протестантскихъ началъ, Реформація, по существу своему, была революціей въ дѣлѣ вѣры. Ибо революція состоитъ именно въ отрицаніи историческаго порядка, въ низверженіи существующихъ властей и въ начатіи дѣла съизнова, на основаніи свободы. Все это слѣлалъ протестантизмъ. Реформація не была преобразованіемъ, совершеннымъ установленными властями. Частные люди, безъ всякаго призванія, кромѣ свободнаго голоса собственной совѣсти, объявили существующія церковныя власти исчадіемъ Сатаны, вѣковыя учрежденія церкви произведеніемъ человѣческаго насилія и произвола, и начали строить новое зданіе, взявши за основаніе одно первоначальное Откровеніе, Евангеліе, которое каждый толковалъ по своему. Но зданіе, которое строится свободою, не можетъ имѣть внутренняго единства. Разномысліе, не сдержанное высшимъ авторитетомъ, неизбѣжно ведетъ къ раздѣленію. Какъ ни старались протестанты сойтись въ общемъ толкованіи евангельскихъ истинъ, различіе мнѣній неудержимо влекло ихъ врозь. Поэтому протестантизмъ немедленно распался на множество сектъ. Единой церкви онъ никогда не могъ образовать.

Это распаденіе не было однако случайнымъ и произвольнымъ. Въ различныхъ направленіяхъ протестантизма выразились опять существенные элементы всякой человѣческой мысли и всякаго общественнаго устройства. И здѣсь мы можемъ различить четыре главныя отрасли: Лютеран-

скую церковь, Реформатскую или Кальвинисткую, Англиканскую и наконецъ мечтательныя секты, къ которымъ относятся анабаптисты и другія имъ сродныя направленія. Лютеранамъ принадлежитъ преимущественно развитіе догмы и началъ закона; они старались спасти все, что можно было, изъ прежняго ученія. У Кальвинистовъ, напротивъ, преобладаетъ свобода; новое, протестантское начало они развили во всѣхъ его послѣдствіяхъ. Въ Англиканской церкви, въ которой преобразованіе было совершено монархами и король заступилъ мѣсто папы, на первыхъ порахъ утвердилось преимущественно начало власти. До второй англійской революціи, главнымъ ея догматомъ было безусловное повиновеніе установленнымъ властямъ. Въ послѣдствіи, когда гражданскіе перевороты уменьшили значеніе монархіи, Англиканская церковь превратилась въ учрежденіе аристократическое, сообразно съ духомъ англійскаго народа. Этому способствовало сохраненіе въ ней епископскаго чина, отмѣненнаго въ другихъ протестантскихъ церквахъ. Лютеране, напротивъ, послѣдовательно уничтоживъ церковную іерархію, не въ состояніи были возсоздать у себя аристократическую организацію, какъ они того желали. Держась болѣе закона, нежели свободы, они также проповѣдывали повиновеніе властямъ, но такъ какъ особой церковной власти у нихъ не оказалось, то церковь естественно подчинилась власти свѣтской и получила вслѣдствіе этого монархическое устройство. Наконецъ, въ мечтательныхъ сектахъ проявляется протестантскій идеализмъ, основанный на свободѣ. Анабаптисты и другіе имъ подобные сектаторы признавали внутреннее слово, замѣняющее слово внѣшнее, и личное вдохновеніе, котораго высшимъ выраженіемъ считался даръ пророчества; они проповѣдывали соціальныя теоріи, какъ-то общеніе имуществъ и братство, не нуждающееся во властяхъ; наконецъ, они провозглашали пришествіе идеальнаго тысячелѣтняго царства Христа на землѣ. Нѣкоторые доходили до духовнаго пантеизма.

Изъ всѣхъ этихъ отраслей, только двѣ имѣютъ существенное значеніе въ исторіи протестантизма: Лютеране и Кальвинисты. Англиканская церковь, по своимъ догматамъ, примыкаетъ къ послѣднимъ; притомъ, она сохранила чисто мѣстный характеръ. Съ другой стороны, мечтательныя секты представляются болѣе отрывочнымъ и мимолетнымъ явленіемъ, нежели серіознымъ историческимъ фактомъ. Лютеране же и Кальвинисты получили болѣе общее значеніе, сложились въ прочныя церкви и играли значительную роль въ исторіи. Въ нихъ воплощаются главныя направленія протестантизма. Они одни имѣютъ значеніе и для развитія теорій

права и политики, Лютеране, какъ представители начала закона, Кальвинисты, какъ представители свободы.

А. ЛЮТЕРАНЕ.

Вопросъ объ отношеніи закона къ свободѣ сдѣлался въ Лютеранской церкви предметомъ самыхъ горячихъ преній. Можно было подумать, что воскресли времена споровъ Августина съ Пелагіанцами. Лютеръ выставилъ тезисы въ защиту августинизма, который былъ исходною точкою его ученія. Въ этихъ тезисахъ вполнѣ отрицалась свобода воли. Человѣкъ, утверждалъ Лютеръ, есть дурно устроенное древо; онъ можетъ хотѣть и дѣлать только злое. Неправда, что свободное влеченіе можетъ направляться къ противоположнымъ цѣлямъ: влеченіе не свóбодно, а порабощено грѣхомъ. Неправда, что воля можетъ по своей природѣ сообразоваться съ правымъ предписаніемъ. Лучшее и непогрѣшимое приготовленіе къ благодати, единственное, что̀ къ ней располагаетъ человѣка, есть вѣчное избраніе и предопредѣленіе Божіе. Со стороны же человѣка, благодати предшествуетъ одно лишь нерасположеніе или возмущеніе противъ нея. Безъ благодати, всякое дѣло закона снаружи кажется добромъ, а въ себѣ самомъ есть грѣхъ [1]). Въ другомъ мѣстѣ, защищая рабство воли противъ Эразма, Лютеръ писалъ: «все, что мы дѣлаемъ, хотя намъ кажется измѣнчивымъ и случайнымъ, но въ дѣйствительности, если мы посмотримъ на волю Божію, все совершается по необходимости и по неизмѣнному закону... Если такимъ образомъ Богъ движетъ все во всѣхъ, то онъ необходимо движетъ и дѣйствуетъ даже въ Сатанѣ и въ нечестивомъ. Но онъ дѣйствуетъ въ нихъ сообразно съ ихъ природою, сообразно съ тѣмъ, каковыми онъ ихъ находитъ, то есть, такъ какъ они беззаконны и злы, то увлекаясь движеніемъ Всемогущества Божьяго, они ничего не производятъ, кромѣ беззаконнаго и злаго» [2]).

Казалось, тутъ уже не было мѣста для естественнаго закона, который имѣетъ силу только въ отношеніи къ свободной волѣ. Въ этомъ ученіи, все подчинялось высшему, неизмѣнному закону, предуставленному Богомъ. Свобода къ добру отрицалась у человѣка; для спасенія требовалась только вѣра, сообщаемая благодатью. Идя этимъ путемъ, нѣкоторые уче-

---

[1]) Gieseler, III, 1, стр. 17, примѣч.

[2]) De servo arbitrio ad Erasmum: Gieseler, III, 11, стр. 121—2, примѣч.

ники Лютера дошли до полнѣйшаго отрицанія всякаго религіознаго и нравственнаго закона. Іоаннъ Агрикола (Ейслебенъ) издалъ такъ называемыя антиномистскія положенія, въ которыхъ онъ утверждалъ, что законъ не нуженъ для оправданія, въ какомъ бы то ни было отношеніи. Поэтому не слѣдуетъ преподавать законъ Моисеевъ, ни для начала, ни для средины, ни для конца оправданія. Агрикола въ особенности отвергалъ ученіе тѣхъ, которые считали законъ необходимымъ для предварительнаго сокрушенія о грѣхахъ, какъ приготовленіе къ евангельской проповѣди. Законъ, писалъ онъ, обличаетъ грѣхъ, но безъ Духа Святаго, слѣдовательно въ осужденіе, а не въ оправданіе. Въ числѣ антиномистскихъ статей выставлялись и изреченія такаго рода: законъ не достоинъ называться словомъ Божьимъ; десять заповѣдей принадлежатъ ратушѣ, а не каѳедрѣ проповѣдника; кто слѣдуетъ Моисею, тотъ долженъ идти къ діаволу [1]).

Такое полнѣйшее отрицаніе закона прямо вело къ ученію мечтательныхъ сектъ. Лютеръ не хотѣлъ идти такъ далеко. Онъ издалъ опроверженіе положеній Агриколы. Здѣсь онъ доказывалъ, что сознаніе закона производитъ въ людяхъ сокрушеніе о грѣхахъ, и что въ этомъ состоитъ первая часть раскаянія. Вторую же часть, желаніе добра, законъ произвести не можетъ; на это нужна сила благодати. Поэтому одинъ законъ, безъ сомнѣнія, не въ состояніи оправдать человѣка. Но изъ этого не слѣдуетъ, что законъ надобно уничтожить и изгнать изъ ученія церкви. Напротивъ, необходимо его преподавать, дабы человѣкъ, возгордясь и полагаясь на свои силы, не вздумалъ, что онъ можетъ оправдаться исполненіемъ закона. Надобно учить закону какъ злыхъ, такъ и праведныхъ, первыхъ, для того чтобы они въ страхѣ сознали свои грѣхи, вторыхъ, чтобы они распинали свою плоть въ страстяхъ и порокахъ, и не считали бы себя безопасными [2]).

Еще сильнѣе возсталъ противъ этого направленія первый систематикъ лютеранизма, Меланхтонъ. Онъ не только отвергалъ крайности антиномистовъ, но ему противны были отрицаніе свободы воли и ученіе о господствѣ неизмѣнной необходимости въ человѣческихъ дѣйствіяхъ. Онъ называлъ это безумiемъ Стоиковъ и Манихеевъ. «Да позволятъ мнѣ, Перипатетику, и человѣку, любящему середину, писалъ онъ, не говорить

---

[1]) Gieseler, III, II, 139,—140, примѣч.

[2]) Gieseler, III, II, стр. 141, примѣч.

стоическимъ языкомъ»[1]). Въ этомъ отношеніи, Меланхтонъ расходился съ Лютеромъ, который считалъ этику Аристотеля величайшимъ врагомъ благодати и говорилъ даже, что еслибы Аристотель не былъ во плоти, можно было бы подумать, что это самъ діаволъ. Лютеръ хотѣлъ совершенно изгнать великаго философа изъ школъ. «Ни къ чему такъ не лежитъ душа, писалъ онъ, какъ къ тому, чтобы обличить передъ людьми этого фокусника, который подъ истинно греческою личиною издѣвался надъ церковью; хотѣлось бы всѣмъ показать его ничтожество»[2]). Аристотель въ средніе вѣка служилъ противовѣсіемъ Августину; черезъ него въ Католическую церковь вошло ученіе о заслугахъ. Поэтому на него съ такою запальчивостью вооружился Лютеръ. Но болѣе умѣренный Меланхтонъ, вездѣ искавшій примиренія, старался смягчить крайности этого направленія и дать надлежащее мѣсто человѣческимъ элементамъ.

Вся богословская дѣятельность Меланхтона была главнымъ образомъ направлена къ тому, чтобы отстоять свободу воли. «Изъ ясныхъ изреченій Св. Писанія видно, писалъ онъ, что человѣческая воля не одарена такого рода свободою, чтобы она въ силахъ была произвести правду христіанскую или духовную.... но она имѣетъ свободу избрать то, что называется душевнымъ (ψυχικά), какъ-то: выбирать ту или другую пищу, а также производить правду плотскую или гражданскую; она можетъ воздержать руку отъ убійства, отъ воровства, отъ посягательства на чужую жену»[3]). Въ другомъ сочиненіи онъ говоритъ: «не надобно вносить въ церковь безумныя мечты о стоической судьбѣ или необходимости. Въ нихъ нѣтъ ничего истиннаго и твердаго; все эти чистыя фантазіи и софистическія выдумки. Кромѣ того, ясно, какъ это мнѣніе вредитъ благочестію и добрымъ нравамъ... Отъ этихъ мыслей праведные должны отвращать умъ и сердце... Въ природѣ человѣка, пишетъ онъ далѣе, остается сужденіе и нѣкоторый выборъ вещей, подлежащихъ разуму и чувству; остается и выборъ внѣшнихъ гражданскихъ дѣйствій. Поэтому человѣческая воля можетъ собственными силами, безъ возрожденія, совершать нѣкоторымъ образомъ внѣшнія дѣла закона. Прибавлю только, что эта свобода производить гражданскую правду часто побѣждается естественною слабостью человѣка, часто также преграждается діаволомъ»[4]).

[1]) Тамъ же, стр. 199, примѣч. Corp. Reformat. III, 383.

[2]) Gieseler, III, I, стр. 15, 17, примѣч.

[3]) Enarratio epistolae ad Colossenses: Gieseler, III, II, стр. 192 примѣч.

[4]) Loci theologici, De humanis viribus seu de libero arbitrio: Gieseler III, II, 193, примѣч.

Отправляясь отъ этихъ началъ, Меланхтонъ допускалъ нѣкоторую дѣятельность человѣческой воли и въ полученіи благодати. Онъ ссылался на слова Златоуста, что Богъ, направляющій человѣка, влечетъ только хотящаго. «Нѣкоторые древніе учители, писалъ онъ, говорили, что свободная воля человѣка есть способность обращаться къ благодати (liberum arbitrium in homine esse facultatem applicandi se ad gratiam), то есть человѣкъ слышитъ благовѣствованіе и старается согласиться, и отвергаетъ грѣхи противные совѣсти.» На этомъ основаніи, Меланхтонъ признавалъ въ спасеніи человѣка содѣйствіе трехъ причинъ: слова Божьяго, Святаго Духа и воли, воспринимающей благодать. Наконецъ, онъ допускалъ и необходимость добрыхъ дѣлъ, не какъ заслугу передъ Богомъ, а какъ естественное послѣдствіе оправданія вѣрою [1]).

Это ученіе, которое получило названіе *синергизма* или содѣйствія воли въ дѣлѣ спасенія, встрѣтило самыя горячія возраженія со стороны ревностныхъ Лютеранъ, доводившихъ начала учителя до крайнихъ послѣдствій. Пока живъ былъ Лютеръ, онъ поддерживалъ Меланхтона, который, съ своей стороны, обходилъ слишкомъ рѣзкое выраженіе началъ синергизма. Но послѣ смерти великаго реформатора, ученіе Меланхтона подверглось ожесточеннымъ нападкамъ со стороны ультра-лютеранской школы, которой главнымъ представителемъ былъ Флацій. Споры между Филиппистами, то есть послѣдователями Меланхтона, и Флаціанцами, отрицавшими свободу воли и стоявшими за абсолютное предопредѣленіе Божіе, долго занимали Лютеранскую церковь. Побѣда нѣкоторое время склонялась на сторону Флаціанцевъ, но окончательно споръ привелъ къ не совсѣмъ послѣдовательному отрицанію какъ содѣйствія воли, такъ и абсолютнаго предопредѣленія. Однако и ученіе Меланхтона постоянно сохраняло многочисленныхъ приверженцевъ. Если оно не совсѣмъ удовлетворяло односторонней послѣдовательности богословскихъ началъ, зато оно давало просторъ чисто человѣческимъ элементамъ и открывало путь къ развитію естественнаго права, которое безъ признанія свободы воли немыслимо. Поэтому между юристами это ученіе превозмогло. При такомъ условіи, начало закона могло развиваться у Лютеранъ съ тѣмъ большею самостоятельностью въ юридической и философской сферѣ, что оно почти совершенно изгонялось изъ области богословской, или по крайней мѣрѣ, занимало въ ней слишкомъ незначительное мѣсто. Объ-

---

[1]) Gieseler, III, II, стр. 195, 224, 226, 234, примѣч. Loci theologici 1535-го г.

явивъ вѣру единственнымъ требованіемъ религіи, Лютеране могли предоставить ученіе о законѣ свѣтской наукѣ. Однако въ XVI-мъ вѣкѣ еще невозможно было сдѣлать такой рѣшительный шагъ. Религіозныя воззрѣнія до такой степени владѣли умами, что они неизбѣжно примѣшивались и къ наукѣ права.

Самъ Меланхтонъ былъ первымъ лютеранскимъ писателемъ по естественному праву, которое у него сливалось съ нравственною философіею. Но въ своемъ ученіи онъ является болѣе богословомъ, нежели философомъ. Какъ средневѣковые схоластики включали въ богословскія суммы особый отдѣлъ о законѣ, такъ и у Меланхтона есть подобный отдѣлъ въ знаменитомъ сочиненіи, которое послужило основаніемъ всей лютеранской догматики, въ *Общихъ мѣстахъ богословія* (Loci communes rerum theologicarum). Вся сущность его взгляда содержится здѣсь. Свое богословское воззрѣніе онъ перенесъ и въ отдѣльное, болѣе подробное изложеніе того же предмета, изданное подъ заглавіемъ: *Сокращеніе нравственной философіи* (Epitome philosophiae moralis). Къ этому онъ прибавилъ толкованіе на пятую книгу Аристотелевой этики.

Меланхтонъ раздѣляетъ законъ на три вида: Божій, естественный и человѣческій. Подъ первымъ разумѣется Откровеніе. Отличіе отъ схоластическаго дѣленія состоитъ единственно въ томъ, что здѣсь исключается законъ вѣчный, который представляется только какъ общее философское предположеніе, но не доступенъ человѣческому разуму. Средневѣковая философія, старавшаяся обнять все мірозданіе, вводится здѣсь въ болѣе тѣсныя границы.

Подъ именемъ естественнаго закона Меланхтонъ разумѣетъ нравственныя понятія, прирожденныя человѣку. Какъ свѣтъ глаза данъ человѣку Богомъ, говоритъ онъ, такъ есть извѣстныя понятія, которыя Богъ вложилъ въ человѣческій разумъ. Нѣкоторыя изъ нихъ теоретическія, какъ то, познаніе чиселъ, законы силлогизмовъ, начала геометріи, физики. Всѣ признаютъ, что они совершенно достовѣрны. Другія понятія — практическія, какъ то, различіе между добромъ и зломъ, обязанность повиноваться Богу, и т. п. И эти начала должны бы быть столь же тверды и достовѣрны, какъ математика. Но вслѣдствіе грѣхопаденія, разумъ человѣка помрачился, а въ сердцѣ его возникли влеченія, противныя естественному закону. Поэтому прирожденныя ему нравственныя понятія перестали имѣть для него полную достовѣрность. Они находятся въ постоянной борьбѣ съ неправдою и порокомъ. Видя такую нетвердость чело-

вѣческихъ убѣжденій, нѣкоторые философы усомнились даже въ самомъ существованіи нравственныхъ началъ. Они спрашивали: различаются ли добро и зло по самой природѣ или только по мнѣнію людей? Но такое сомнѣніе постыдно и преступно; это все равно, что спрашивать: по природѣ или случайно 2-жды 4 составляютъ 8. Божественный свѣтъ разума слѣдуетъ не гасить, а поддерживать въ человѣкѣ. Надобно утверждать духъ, дабы онъ позналъ истинныя практическія начала и убѣдился, что они также тверды и достовѣрны, какъ теоретическія истины, и что тѣ и другія составляютъ непреложное постановленіе Бога. Поэтому истинное опредѣленіе естественнаго закона будетъ таково: это — понятіе о божественномъ законѣ, вложенное въ человѣческую природу. Человѣкъ созданъ по образу и подобію Божьему; поэтому въ него первоначально были вложены понятія о Богѣ и о различіи добра и зла. И хотя эти понятія затемнились, однако они существуютъ. Притомъ, самъ Богъ, откровеннымъ закономъ, приходитъ на помощь помраченному разуму. Въ десяти заповѣдяхъ, съ совершенною ясностью изображается весь естественный законъ. Къ нимъ сводятся всѣ прирожденныя человѣку нравственныя понятія, и разумъ легко можетъ убѣдиться, что эти откровенныя Богомъ предписанія совпадаютъ съ собственными его указаніями.

Первый естественный законъ состоитъ въ познаніи верховной нравственной причины, безъ которой самое различіе добра и зла не могло бы существовать. Разумъ показываетъ человѣку, что есть единый Богъ, вѣчный Разумъ, мудрый, благой, праведный, создатель вещей, награждающій добрыхъ и наказывающій злыхъ, и что поэтому ему слѣдуетъ повиноваться. Этотъ законъ совпадаетъ съ первою заповѣдью. Къ нему относятся всѣ доводы языческихъ писателей, Ксенофона, Цицерона, и другихъ, которые, слѣдуя естественному разуму, защищали этотъ законъ противъ безбожниковъ.

Отсюда вытекаютъ другіе законы, касающіеся поклоненія Богу и совпадающіе съ первою скрижалью завѣта. Однако эти предписанія не такъ ясны, какъ слѣдующія, которыя говорятъ о гражданскомъ порядкѣ, ибо естественный разумъ скорѣе понимаетъ практическія потребности жизни, нежели отношенія человѣка къ Богу. Разсматривая человѣческую природу, разумъ убѣждается, что человѣкъ созданъ для законнаго общежитія, и что обществу нужны порядокъ и управленіе. Первымъ началомъ управленія представляется власть родительская, по образцу которой власть передается и другимъ начальствующимъ. Сообразно съ этимъ,

первая заповѣдь второй скрижали требуетъ повиновенія родителямъ. Затѣмъ слѣдуютъ другія заповѣди, предписывающія воздержаніе отъ насилія, отъ нарушенія брачнаго союза, отъ посягательства на чужую собственность, отъ лжи. Все это ясно доказываетъ совпаденіе естественнаго закона съ десятью заповѣдями. Отсюда мы можетъ получить твердое убѣжденіе, что самый естественный законъ исходитъ отъ Бога [1]).

Но кромѣ десяти заповѣдей, Меланхтонъ принималъ въ руководство и этику Аристотеля. Мы видѣли, что онъ самъ себя считалъ Перипатетикомъ. Воспитанный подъ вліяніемъ эпохи Возрожденія, онъ сдѣлался главнымъ проводникомъ классическаго образованія у Лютеранъ. Особенно высоко онъ ставилъ Аристотеля, къ которому влекло его стремленіе примирять противоположное. Однако къ классицизму онъ относился, не какъ гуманистъ, а какъ ревностный протестантъ и богословъ. Поэтому онъ и въ отношеніи къ Аристотелю сталъ почти на одинакую точку зрѣнія съ средневѣковыми схоластиками. Онъ не усвоивалъ себѣ, какъ послѣдніе, общей философской системы греческаго мыслителя, его умозрительныхъ категорій, но онъ хотѣлъ примѣнить его нравственное ученіе къ христіанскимъ началамъ. Меланхтонъ считалъ этику Аристотеля драгоцѣннымъ сокровищемъ и упрекалъ великаго философа единственно въ томъ, что у него нравственныя начала не возводятся къ Богу. Какъ язычникъ, Аристотель ставилъ добродѣтель высшею цѣлью практической дѣятельности человѣка; но по ученію церкви, верховная цѣль всѣхъ человѣческихъ дѣйствій есть Богъ, а философія, говоритъ Меланхтонъ, должна просвѣщаться религіею. Отсюда является и иное понятіе о добрѣ. По ученію языческихъ философовъ, добромъ называется то, что сообразно съ природою человѣка; но Христіанская вѣра даетъ началу добра высшее значеніе: верховное добро есть самъ Богъ и его святая воля. Это—добро нравственное, а не естественное. Въ мірѣ же добро состоитъ въ установленномъ Богомъ порядкѣ, устроенномъ сообразно съ извѣстными цѣлями. Поэтому человѣкъ долженъ все относить къ волѣ Божьей. Добродѣтель есть наклонность повиноваться разуму, Бога ради. Въ томъ же духѣ должны быть измѣнены и опредѣленія правды, которыя даются языческими философами и юристами. Всѣ они ограничиваются низшею областью. Истинное же опредѣленіе правды состоитъ въ томъ, что это — врожденное человѣку повиновеніе Богу, на основаніи различія добра и зла, дабы человѣкъ почи-

---

[1]) Loci theologici: De lege naturae.

талъ Бога и зналъ, что̀ онъ обязанъ дѣлать и отъ чего долженъ воздерживаться. Относя такимъ образомъ все къ Божеству, мы повинуемся закону, не въ виду тѣхъ выгодъ, которыя онъ намъ доставляетъ, хотя онъ самъ по себѣ доставляетъ намъ многія выгоды, а изъ чисто нравственнаго побужденія, изъ любви къ Богу.

Эти мысли Меланхтона показываютъ, что онъ хотѣлъ перевести чистый идеализмъ Аристотеля въ идеализмъ нравственный, посредствомъ подчиненія философскихъ началъ богословскимъ. Дальнѣйшее изложеніе нравственнаго ученія опять сводится къ толкованію десяти заповѣдей, которыя являются связью между помраченнымъ разумомъ и естественнымъ закономъ, точно также какъ вѣра въ Христа Спасителя является примиреніемъ между безсильною свободою и высшею правдою.

Отъ естественнаго закона отличается положительный. Первый есть правило божественной мудрости, а потому неизмѣненъ, второй же измѣняется, смотря по человѣческимъ потребностямъ. Поэтому въ немъ нѣтъ внутренней необходимости; основанія здѣсь только возможныя, въ виду извѣстныхъ обстоятельствъ. Положительный законъ не долженъ впрочемъ противорѣчить естественному, ибо онъ ничто иное, какъ опредѣленіе послѣдняго (determinatio juris naturalis). Онъ восполняетъ естественный законъ, примѣняясь къ условіямъ жизни. Изданіе положительнаго закона принадлежитъ правительству, которое установлено Богомъ на землѣ для охраненія закона.

Мы видѣли, что Меланхтонъ, говоря о десяти заповѣдяхъ, выставлялъ повиновеніе властямъ, какъ первое предписаніе, касающееся взаимныхъ отношеній между людьми. Для Лютеранъ этотъ вопросъ имѣлъ существенную важность, ибо, съ одной стороны, здѣсь являлись притязанія Католической церкви, стремившейся подчинить себѣ гражданскую область, съ другой стороны—ученія сектъ, отвергавшихъ всякое начальство. Между тѣмъ, лютеранство, отрицая вмѣшательство церкви въ свѣтскія дѣла, искало твердости законнаго порядка. Оно само водворялось подъ защитою свѣтской власти. Поэтому уже Лютеръ проповѣдывалъ безусловное повиновеніе властямъ. Онъ всею силою своего краснорѣчія возсталъ противъ возмутившихся крестьянъ, утверждая, что какъ бы ни справедливы были ихъ требованія, но добываніе ихъ силою противно христіанскому закону. Евангеліе проповѣдуетъ страданіе и терпѣніе; все остальное есть ученіе человѣческое, а не Божіе. Лютеръ объявилъ даже, что онъ всегда будетъ стоять на той сторонѣ, которая терпитъ возмущеніе, какъ бы она

ни была несправедлива, противъ той, которая его учиняетъ, какъ бы она ни была справедлива [1]). Меланхтонъ, систематизируя лютеранское ученіе, подвергъ подробному разбору вопросъ о значеніи власти и о должномъ ей повиновеніи.

Въ «Общихъ мѣстахъ богословія» находится особый отдѣлъ подъ заглавіемъ: *О гражданскихъ властяхъ и о достоинствѣ государственныхъ дѣлъ* (De magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum). Необходимо говорить о гражданскихъ властяхъ, пишетъ Меланхтонъ, потому что есть люди, которые распространяютъ на этотъ счетъ вредныя мнѣнія и возбуждаютъ возстанія, отрицая самую необходимость власти и различія государствъ. Философы тоже много толковали объ этомъ предметѣ. Церковь же учитъ вообще, что государственный порядокъ происходитъ отъ Бога. По его велѣнію, люди соединяются подъ гражданскими законами и управляются властями, установляются судъ и наказанія, охраняются миръ и дисциплина, раздѣляется собственность, вещи передаются законными договорами, насилія подавляются и наказываются. Поэтому государственный строй есть доброе и полезное дѣло. Но не Платоновъ ли это идеалъ? Нѣтъ, это самая сущность государства, хотя здѣсь, какъ и во всякомъ человѣческомъ дѣлѣ, примѣшиваются страсти и пороки. Однако, если политическій порядокъ происходитъ отъ Бога, то лица, имъ управляющія, не всегда отъ Бога. Часто они нарушаютъ божественный законъ, какъ видно изъ примѣровъ Нерона, Калигулы и другихъ. Надобно, слѣдовательно, различать добрыхъ правителей и злыхъ. Что добрые посылаются Богомъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ Св. Писаніе; злыхъ же посылаетъ діаволъ. Однако и они служатъ иногда орудіемъ Бога для наказанія людей. Точно также, Евангеліе не установляетъ какого нибудь опредѣленнаго государственнаго устройства, а допускаетъ всѣ различія. Апостолъ Павелъ велитъ повиноваться всѣмъ предержащимъ властямъ. Христіанское ученіе такъ строго держится этого правила, что считаетъ смертнымъ грѣхомъ неповиновеніе власти, если только она не предписываетъ что либо противное повелѣнію Божьему. Повиновеніе требуется и гражданскими законами, но Св. Писаніе идетъ далѣе: оно требуетъ и воздаянія чести, то есть не только внѣшняго уваженія, но и внутренняго расположенія мысли, а это высшая степень повиновенія. Однако и здѣсь необходимо, какъ сказано, отличать

---

[1]) Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation.

лица отъ должности. Апостолъ Павелъ любилъ римскаго императора, но ненавидѣлъ Нерона, какъ орудіе діавола.

Меланхтонъ говоритъ и объ обязанностяхъ правителя. Онъ беретъ за основаніе изреченіе Аристотеля, что князь — хранитель закона. Когда ты спрашиваешь, въ чемъ состоитъ должность правителя, пишетъ Меланхтонъ, вспомни это опредѣленіе, и представь себѣ князя, у котораго на шеѣ виситъ Моисеевъ законъ, источникъ всѣхъ остальныхъ. Правитель обязанъ охранять его въ отношеніи къ внѣшней дисциплинѣ, о которой попеченіе предоставлено ему. Въ этомъ заключается различіе гражданской власти и церковной. Первая охраняетъ внѣшнюю дисциплину и миръ; она принуждаетъ подвластныхъ и наказываетъ сопротивляющихся, налагая на нихъ физическія наказанія. Учитель же Евангелія предлагаетъ вѣрующимъ слово Божіе и сообщаетъ таинства; онъ принуждаетъ и наказываетъ только словомъ и отлученіемъ отъ церкви, а не тѣлесными средствами. Однако изъ этого не слѣдуетъ, что гражданскому правителю не принадлежитъ забота о религіи и добрыхъ нравахъ. Онъ не только блюститель мира и желудка, но прежде всего онъ долженъ служить славѣ Божьей. Какъ хранитель закона, правитель и самъ обязанъ ему повиноваться. Онъ ничего не долженъ дѣлать противнаго закону Божьему и естественному. Законъ Божій говоритъ: не укради. Этимъ установляется собственность. Слѣдовательно, князь не долженъ думать, что у подданныхъ нѣтъ ничего своего, и что онъ изъ собственности народа можетъ взять себѣ все, что хочетъ. Народъ обязанъ только платить ему обыкновенную дань; въ случаѣ же нужды, справедливо, чтобы граждане удѣляли часть своего достоянія на церковь и отечество. Меланхтонъ прибавляетъ къ этому, что князь долженъ заботиться также объ литературѣ и о школахъ.

Въ отдѣльной статьѣ, по вопросу о притязаніяхъ Бонифація VIII-го, Меланхтонъ подробно разбираетъ права князей въ духовной области и отношеніе свѣтской власти къ церковной [1]). Онъ начинаетъ съ опредѣленія первой: гражданская власть есть такое устройство, въ которомъ высшіе, то есть правители, имѣютъ порученіе предписывать добрые нравы во внѣшнемъ порядкѣ жизни, а также принуждать людей и наказывать ихъ тѣлесною силою, чтобы воздерживать несправедливыя нападенія, прекращать преступленія и защищать общественный миръ [2]). Это

[1]) Bretschneider: Corpus Reformatorum, III, стр. 466.

[2]) Potestas civilis est ordinatio, in qua superiores, videlicet magistratus, habent

опредѣленіе, говоритъ Меланхтонъ, возлагаетъ на власть не только защиту мира, но и порученіе охранять добрые нравы. Ибо цѣлью мира долженъ быть досугъ, не для наслажденій, а для воспитанія дѣтей, для утвержденія вѣры, для улучшенія нравовъ. Этому учитъ и апостолъ Павелъ, когда онъ предписываетъ молиться за власти, чтобы мы могли вести тихую и спокойную жизнь, въ мирѣ и честности. Если мы хотимъ понять надлежащимъ образомъ должность правителя, продолжаетъ Меланхтонъ, мы должны вспомнить, что онъ защитникъ закона, и не только того или другаго правила, а всего закона въ совокупности, то есть, обѣихъ скрижалей завѣта, въ отношеніи къ внѣшней дисциплинѣ. Этимъ, съ одной стороны, полагаются границы произволу власти. Правитель не имѣетъ права предписывать что либо противное естественному закону, повелѣніямъ Бога и законамъ своего государства. Слѣдовательно, власть его не безгранична, а включена въ извѣстные предѣлы. Онъ держитъ ее, какъ порученіе или довѣренность (procuratio) отъ другаго, то есть отъ Бога. Поэтому онъ не можетъ отступать отъ Божьихъ повелѣній. Съ другой стороны, такъ какъ гражданскій правитель охраняетъ и первую скрижаль въ отношеніи къ внѣшней дисциплинѣ, то онъ обязанъ запрещать и наказывать богохульство, идолопоклонство и ложные догматы; онъ долженъ заботиться о распространеніи истинной вѣры и защищать учащихъ истину. Это правило подтверждается 1) второю заповѣдью, изъ которой оно выводится слѣдующимъ умозаключеніемъ: всѣ правители должны сами исполнять вторую заповѣдь и быть ея хранителями; эта заповѣдь запрещаетъ богохульство и ложные догматы; слѣдовательно, всѣ правители обязаны ихъ запрещать и наказывать. 2) Тоже самое доказывается главною цѣлью правленія: вообще, высшая цѣль человѣческихъ обществъ состоитъ въ томъ, чтобы люди могли другъ друга поучать о Богѣ, и чтобы въ обществѣ распространялось истинное познаніе Бога; но правитель — главный блюститель общества; слѣдовательно, онъ долженъ быть и блюстителемъ его цѣли. 3) Это правило подкрѣпляется и историческими примѣрами: Іудейскіе цари уничтожали нечестивыя служенія, и за это восхваляются въ Св. Писаніи. Даже языческіе князья, какъ Навуходоносоръ и Дарій, издавали законы, воспрещающіе произносить хулу на Бога Евреевъ.

---

mandatum honestos mores in externa vitae consuetudine praecipiendi et coercendi homines ac puniendi vi corporali, ut prohibeant injustam violentiam et puniant delicta et defendant publicam pacem.

На это однако есть много возраженій, продолжаетъ Меланхтонъ. Первое то, что вѣра лежитъ въ мысляхъ; но правитель не можетъ измѣнять мыслей; слѣдовательно, онъ не долженъ наказывать заблужденій ума. Отвѣчаю: онъ наказываетъ не умственное заблужденіе, а внѣшнее исповѣданіе лжи и хулу на Бога. Правитель обязанъ охранять внѣшнюю дисциплину и педагогію. Поэтому онъ не долженъ позволять, чтобы неопытнымъ предлагались обольщенія, которыя дѣлаютъ ихъ жертвами обмана и вводятъ ихъ въ заблужденіе.

Другое возраженіе заключается въ томъ, что правитель можетъ судить лишь о тѣхъ вещахъ, на которыя у него есть законъ; но онъ имѣетъ законъ единственно о свѣтскихъ дѣлахъ; слѣдовательно, онъ не можетъ судить о религіозныхъ вопросахъ. Отвѣчаю, отрицая меньшую посылку: у правителя есть законы, запрещающіе хулу, точно также какъ всѣ законы народовъ полагаютъ наказаніе за клятвопреступленіе. Однако, такъ какъ не всегда очевидно, какія мнѣнія слѣдуетъ считать нечестивыми или богохульными, то здѣсь должно предшествовать изслѣдованіе ученія. А это сужденіе принадлежитъ не одному правителю, а церкви, то есть, какъ пресвитерамъ, такъ и мірянамъ, способнымъ судить о вѣрѣ. Участіе мірянъ въ соборахъ можно доказать и Св. Писаніемъ и примѣрами греческихъ императоровъ; на это есть и свидѣтельство папы Николая, который признаетъ, что дѣла вѣры общія всѣмъ, а потому должны обсуждаться всѣми. Никто впрочемъ и не отрицаетъ, что князья должны участвовать въ преніяхъ соборовъ; но нѣкоторые сомнѣваются, имѣютъ ли они право голоса, или, какъ они сами говорятъ, принадлежитъ ли имъ голосъ рѣшительный. Но право голоса нельзя у нихъ отнять, ибо соборы представляютъ сужденіе церкви, а въ церкви, когда епископы заблуждаются, міряне должны ихъ воздерживать. Св. Писаніе всѣмъ одинаково поручаетъ охраненіе вѣры. Поэтому князья обязаны прилагать свою власть, тамъ гдѣ есть опасность отъ дурнаго рѣшенія епископовъ. Церковное устройство, въ которомъ міряне должны безъ разбора соглашаться на все, что рѣшатъ епископы, ничто иное, какъ тиранія. Однако, съ другой стороны, церковь не должна быть и демократіею, гдѣ всѣмъ безъ разбора дается право горланить и предлагать догматы (licentia vociferandi et movendi dogmata); ей слѣдуетъ быть аристократіею, въ которой, по порядку, начальствующіе епископы и князья сообщаютъ совѣты и избираютъ людей способныхъ къ сужденію. Отсюда ясно, что изслѣдованіе ученія принадлежитъ церкви, то есть,

пресвитерамъ и князьямъ. Затѣмъ, когда дѣло обсуждено и рѣшено, князья, какъ блюстители внѣшней дисциплины, должны исполнять рѣшенія соборовъ, запрещая идолопоклонство, богохульство и нечестивыя ученія, и наказывая тѣхъ, кто оказывается виновнымъ въ этихъ преступленіяхъ.

Наконецъ, третье возраженіе противъ вмѣшательства правителя въ дѣла вѣры состоитъ въ томъ, что князю поручено только охраненіе тѣла, а догматы къ тѣлу не относятся. Отвѣчаю, отрицая бо́льшую посылку: хотя охраненіе тѣла принадлежитъ къ должности правителя, такъ какъ это часть закона, однако не въ этомъ заключается главная цѣль управленія. Законъ предписываетъ не только охраненіе тѣла и тѣлесныхъ предметовъ, но прежде всего попеченіе о распространеніи слова Божьяго, объ истинномъ ученіи. Отрицающіе вмѣшательство свѣтской власти въ дѣла вѣры или предполагаютъ въ правителѣ епикурейца, или ограничиваютъ должность его низшими заботами. Что это ложно, ясно изъ того, что правитель и законъ одно и тоже (magistratum et legem pares esse); цѣль правленія состоитъ въ охраненіи всего закона. Поэтому князь, держащій мечъ, долженъ запрещать ереси и наказывать еретиковъ, при чемъ въ неясныхъ вопросахъ должно предшествовать сужденіе церкви. Такимъ образомъ, правитель становится истиннымъ служителемъ Бога. Поэтому Писаніе говоритъ, что власть его установляется Богомъ, ибо онъ обязанъ научать людей божественнымъ дѣламъ, вѣрѣ, правдѣ, дисциплинѣ, миру и т. д.

Къ этому ученію о правахъ свѣтской власти надобно прибавить то, что Меланхтонъ говоритъ въ другой статьѣ о принадлежащемъ князьямъ правѣ церковнаго преобразованія [1]). И здѣсь онъ отвѣчаетъ на возраженія тѣхъ, которые оспоривали у князей право установлять новыя церкви, признавая эту власть только за епископами. Доводы, которыми Меланхтонъ старается опровергнуть это мнѣніе, почти тѣже, что и приведенные выше. Онъ выводитъ это право прежде всего изъ обязанности всѣхъ членовъ церкви, и въ особенности начальствующихъ, исповѣдывать вѣру и устранять лжеученія. Онъ утверждаетъ, что князь имѣетъ тѣже обязанности относительно подданныхъ, какъ отецъ семейства относительно домочадцевъ. Во имя нравственнаго закона, Меланхтонъ приписываетъ князю право наказывать епикурейцевъ и атеистовъ, у которыхъ

[1]) De jure reformandi: Bretschn. Corpus Reform. III, стр. 240.

кроются нечестивыя понятія о Богѣ и Провидѣніи. Наконецъ, онъ ссылается и на естественный законъ, доказывая, что главная цѣль обществъ состоитъ въ познаніи Бога; ибо, если бы нужно было только заботиться о желудкѣ, то чѣмъ князь отличался бы отъ пастуха? Но надобно держаться совершенно инаго мнѣнія: государства устрояются отъ Бога съ удивительною мудростью и щедротою, не только для наслажденія благами желудка, а главнымъ образомъ для того, чтобы Богъ былъ познаваемъ въ обществѣ, и чтобы люди стремились къ достиженію вѣчныхъ благъ.

Въ отличіе отъ свѣтской власти, Меланхтонъ слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ власть церковную: церковная власть есть данное Богомъ порученіе проповѣдывать Евангеліе, сообщать таинства, посвящать служителей слова Божьяго, объявлять прощеніе грѣховъ отдѣльнымъ лицамъ или многимъ въ совокупности, обсуждать догматы, и людей, вращающихся въ явныхъ порокахъ, отлучать отъ церкви словомъ, безъ тѣлеснаго принужденія [1]). Изъ этого понятія слѣдуетъ, что папы несправедливо присвоивали себѣ власть меча или тѣлеснаго принужденія. Имъ не принадлажитъ также право держать и раздавать царства міра сего. Въ доказательство, Меланхтонъ приводитъ извѣстные тексты, на которые всегда ссылались противники папъ, и нѣкоторыя изреченія отцовъ церкви. Впрочемъ, говоритъ онъ, духовнымъ лицамъ дозволено имѣть собственность и судъ, какъ и всѣмъ Христіанамъ; но это не относится къ ихъ служенію, и во всякомъ случаѣ, они должны наблюдать, чтобы свѣтскія дѣла не отвлекали ихъ отъ настоящихъ обязанностей. Епископамъ принадлежитъ также сужденіе объ ученіи вѣры и созваніе съ этою цѣлью соборовъ; но, какъ сказано выше, къ послѣднимъ должны быть пріобщаемы и способные міряне, и когда епископы не исполняютъ своей обязанности, то право созывать соборы принадлежитъ князьямъ. Для объясненія взаимнаго отношенія властей, Меланхтонъ приводитъ примѣръ Амвросія, который не послушался предписанія Валентиніана отдать базилики Аріанамъ. Нечестивымъ повелѣніямъ повиноваться не слѣдуетъ, и императоръ не имѣетъ права отнять законную власть у святителя церкви и поставить на его мѣсто еретика.

---

[1]) Potestas ecclesiastica est mandatum divinum docendi evangelii, administrandi sacramenta, ordinandi ministros evangelii, annunciandi remissionem peccatorum singulis aut multis, constituendi judicia dogmatum et eos, qui in delictis manifestis versantur, excommunicandi verbo sine vi corporali. Corp. Reform. III, стр. 470 и слѣд.

Таково, заключаетъ Меланхтонъ, различіе обѣихъ властей. Епископъ не долженъ присвоивать себѣ власти меча, и наоборотъ, свѣтскій правитель обязанъ уважать власть епископовъ и не вторгаться въ принадлежащее имъ вѣдомство. Не смотря однако на это различіе, гражданская власть должна служить церкви, ради дисциплины, также какъ всякій отецъ семейства исполняетъ велѣнія церкви относительно своихъ домочадцевъ. Ибо всѣ мы обязаны повиноваться служенію Слова. Правитель въ государствѣ — слуга и исполнитель предписаній церкви; ибо и онъ долженъ повиноваться служенію Слова и почитать его, какъ божественное [1]).

Если мы сравнимъ это ученіе о свѣтской власти съ тѣмъ, которое мы видѣли у Ѳомы Аквинскаго, типическаго представителя средневѣковой схоластики, то мы замѣтимъ во многихъ отношеніяхъ существенное сходство. И здѣсь и тамъ, князь является блюстителемъ и исполнителемъ закона, не только юридическаго, но прежде всего нравственнаго; и здѣсь и тамъ, на основаніи Св. Писанія и во имя требованій законнаго порядка, подданнымъ предписывается повиновеніе властямъ; и здѣсь и тамъ, это повиновеніе ограничивается законными предѣлами; наконецъ, у обоихъ писателей князь является слугою и исполнителемъ рѣшеній церкви. Но съ двухъ сторонъ мы замѣчаемъ однако и существенную разницу. У Меланхтона мы не находимъ тѣхъ либеральныхъ началъ, которыя признавали въ свѣтской области средневѣковые учители. А съ другой стороны, у церковной власти отнимаются всякія принудительныя средства; она ограничивается проповѣдью и сообщеніемъ таинствъ. Меланхтонъ какъ бы возвращается къ ученію, которое мы видѣли въ первый періодъ у отцовъ церкви. Та двойственность началъ, которая въ такой рѣзкой формѣ проявлялась въ католическомъ мірѣ, здѣсь опять начинаетъ сводиться къ единству. Надъ всѣмъ, во имя нравственнаго закона, возвышается князь, глава государства, облеченный верховною властью, исходящею непосредственно отъ Бога. Онъ въ религіозномъ отношеніи подчиняется церкви и обязанъ служить слову Божьему, но это подчиненіе остается чисто нравственною обязанностью. Однако это далеко еще не чисто свѣтское воззрѣніе на государство. Если устройство церкви теряетъ въ значительной степени свою прежнюю самостоятельность, то въ гражданской области религіозный элементъ, по крайней мѣрѣ въ теоріи, остается въ

[1]) Omnes enim debemus obedire ministerio Verbi. Sic magistratus in Republica minister et executor est ecclesiae. Debet enim et ipse obedire ministerio Verbi et id venerari, tanquam divinum. Тамъ же.

прежней силѣ. Главная цѣль государства—познаніе Бога; правитель является блюстителемъ десяти заповѣдей; первая его обязанность — искоренять лжеученія и распространять истинные догматы вѣры. Въ XVI-мъ вѣкѣ, у протестантовъ, религіозный интересъ стоялъ на первомъ планѣ, какъ у писателей, такъ и въ обществѣ. Но если правитель не исполнялъ этихъ требованій, то понуждать его уже было некому; это могъ сдѣлать только самъ народъ, чего Лютеране не допускали.

Что касается до ученія Меланхтона о естественномъ законѣ, то едва ли можно видѣть въ немъ шагъ впередъ противъ схоластики. Начала въ сущности тѣже, ибо основанія нравственнаго закона всегда одни; способъ же разработки предмета не отличается большею самостоятельностью. У Меланхтона является тоже сочетаніе Аристотеля съ Христіанствомъ, какъ и у средневѣковыхъ учителей. Однако протестантизмъ, по самой своей сущности, допускалъ гораздо бо́льшую независимость свѣтскихъ началъ, нежели католицизмъ. Поэтому, при дальнѣйшемъ развитіи ученія Меланхтона у лютеранскихъ писателей, мы замѣчаемъ постепенное освобожденіе научныхъ взглядовъ, какъ отъ авторитета Аристотеля, такъ и отъ богословскаго элемента. Ни тотъ, ни другой не были совершенно отброшены: протестантская мысль въ XVI-мъ вѣкѣ не довольно еще окрѣпла, чтобы сдѣлаться вполнѣ самостоятельною. Но нельзя не признать по крайней мѣрѣ научныхъ стремленій въ той литературѣ, которая возникла изъ началъ естественнаго права, положенныхъ Меланхтономъ. Это была свѣтская сторона лютеранскаго ученія. Главными дѣятелями въ этомъ направленіи были Ольдендорпъ, Геммингъ и Винклеръ [1]). Другіе писатели той же школы, какъ-то Стефани, Мейснеръ, не имѣютъ особеннаго значенія. Альберикъ Гентилисъ важенъ только для международнаго права [2]).

Наименѣе замѣчательный изъ нихъ Ольдендорпъ. Единственный шагъ впередъ, который онъ сдѣлалъ противъ Меланхтона, состоитъ въ томъ, что онъ уже вовсе не придерживается Аристотеля, а слѣдуетъ болѣе Цицерону, что̀ гораздо болѣе соотвѣтствуетъ содержанію ученія. Но начала

---

[1]) Сочиненія этихъ трехъ писателей изданы вновь, съ значительными впрочемъ пропусками, Кальтенборномъ, въ сочиненіи: Die Vorlaufer des Hugo Grotius auf dem Gebiet des jus naturae et gentium. Я пользовался этимъ изданіемъ. Въ дополненіе см. Hinrichs: Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart, т. I, стр. 19—51.

[2]) Объ нихъ см. также упомянутыя сочиненія Кальтенборна и Гинрихса.

и система у него въ сущности тѣже, что у Меланхтона. Ольдендорпъ приложилъ только эти начала къ изученію юриспруденціи; въ этомъ заключается существенное его значеніе. Сочиненіе, въ которомъ онъ изложилъ свои взгляды, называется: ***Введеніе въ право естественное, народовъ и гражданское*** (Juris naturalis, gentium et civilis Isagoge. 1539).

Ольдендорпъ начинаетъ съ жалобы на юристовъ, которые обыкновенно теряются въ частностяхъ и за спорами забываютъ существенное. Вслѣдствіе этого, ихъ книги представляютъ груды неудобоваримаго матеріала. Чтобы сдѣлать изъ юриспруденціи ясную и точную науку, надобно слѣдовать иной методѣ. Необходимо подняться къ источнику и привести безконечное разнообразіе правъ къ нѣкоторымъ простымъ и естественнымъ началамъ, изъ которыхъ все вытекаетъ, и которыми все объясняется; однимъ словомъ, изученіе юриспруденціи надобно начать съ естественнаго права.

Что же называется естественнымъ правомъ? Право есть тоже, что̀ законъ или предписаніе (jus a jussum); слѣдовательно, естественное право есть то, что̀ природа предписываетъ дѣлать или избѣгать. Но слово: законъ принимается въ двоякомъ значеніи. Въ высшемъ или собственномъ смыслѣ, это—естественное понятіе, вложенное въ насъ Богомъ для различенія добра и зла (Lex est notitia naturalis, a Deo nobis insita, ad discernendum aequum et iniquum). Иначе онъ называется правымъ разумомъ, или силою природы, или правиломъ и нормою правды и неправды. Въ иномъ смыслѣ, закономъ называется писанное предписаніе или запрещеніе. Подъ именемъ же природы, отъ которой проистекаетъ законъ, надобно разумѣть самое Божество, причину всѣхъ причинъ. Поэтому естественный законъ справедливо опредѣляется Цицерономъ, какъ высшій разумъ, присущій природѣ, предписывающій то, что слѣдуетъ дѣлать, и запрещающій противоположное. Тоже разумѣетъ и Апостолъ, когда онъ говоритъ о законѣ, писанномъ въ сердцахъ. Ибо сужденіе совѣсти должно руководствоваться какою нибудь формулою закона, чтобы отличить добро отъ зла. Этотъ законъ и написанъ въ сердцахъ людей, какъ бы на живыхъ таблицахъ, созданныхъ по образу и подобію Божьему. Ибо милосердый Отецъ, творя человѣка, предвидѣлъ, что ему для правильной жизни болѣе всего необходимы законы, которыхъ никто, кромѣ Бога, не могъ ему дать. Такимъ образомъ, подъ именемъ закона, права, правды, слѣдуетъ разумѣть добродѣтель, свойствен-

ную только человѣку. Потому ошибаются тѣ римскіе юристы, которые называютъ естественнымъ правомъ наклонности общія человѣку и животнымъ. У животныхъ нѣтъ разума, а потому нѣтъ и права. Отъ естественнаго права надобно отличать и право народовъ, хотя юристы часто смѣшиваютъ и эти понятія. Послѣднее основано на авторитетѣ многихъ народовъ; но человѣческій авторитетъ не есть еще природа. Человѣческія постановленія, хотя бы они были общія многимъ народамъ, могутъ быть противны естественному праву, напримѣръ, крайняя форма рабства, уравнивающая человѣка съ вещью. Поэтому необходимо сравнить обычаи народовъ съ требованіями разума. Наконецъ, гражданскій законъ есть предписаніе одного какого либо народа. По словамъ Меланхтона, оно ничто иное, какъ опредѣленіе естественнаго права, когда что либо къ послѣднему прибавляется или отъ него убавляется. Если же предписаніе совершенно уклоняется отъ естественнаго разума, тогда это не опредѣленіе, а уничтоженіе естественнаго закона; такое постановленіе не есть законъ, а тиранія. Если, съ другой стороны, оно ничего не прибавляетъ къ естественному закону, тогда это не гражданскій, а самый естественный законъ. Слѣдовательно, естественное право должно быть разсматриваемо, какъ корень, отъ котораго, въ видѣ отпрысковъ, происходятъ всѣ права гражданскія. Поэтому необходимо начать съ познанія перваго и къ нему приводить все остальное.

Но спрашивается: гдѣ найти познаніе формулъ естественнаго закона? Невозможно отправляться отъ того состоянія, въ которомъ человѣкъ находился въ раю, ибо нельзя несовершенное измѣрять совершеннымъ. Многихъ этотъ путь привелъ къ мечтамъ объ общеніи имуществъ. Мы же говоримъ о настоящей жизни человѣка, ибо для нея только нужны законы, безполезные въ раю. Но въ настоящее время, человѣческій разумъ, изъ котораго истекаютъ законы, омраченъ грѣхопаденіемъ, такъ что онъ пересталъ властвовать въ человѣкѣ. Отъ него едва остались нѣкоторые огоньки, съ помощью которыхъ можно распознать доброту права. Вслѣдствіе этого, на счетъ требованій естественнаго закона возникаютъ самыя разнообразныя мнѣнія. Однако Богъ не оставляетъ человѣка въ этомъ бѣдственномъ положеніи. Законы, первоначально написанные въ сердцахъ, подтверждаются самимъ словомъ Божьимъ. Десять заповѣдей Моисея даютъ намъ совокупность всѣхъ естественныхъ законовъ; въ нихъ мы получаемъ твердое основаніе для изученія права.

Ольдендорпъ переходитъ затѣмъ къ разбору десяти заповѣдей, и потомъ подробно разсматриваетъ римскіе законы XII таблицъ, стараясь показать ихъ соотвѣтствіе съ божественными предписаніями. Эту попытку нельзя не оцѣнить, какъ первый опытъ возведенія положительныхъ законодательствъ къ общимъ, философскимъ началамъ права. Но, какъ видно изъ предъидущаго, у Ольдендорпа, также какъ у Меланхтона, въ изслѣдованіи началъ преобладаетъ еще богословскій элементъ.

Гораздо важнѣе Геммингъ, который первый пытался построить естественное право на чисто раціональныхъ основаніяхъ. Онъ написалъ сочиненіе подъ заглавіемъ: *Аподиктическій методъ естественнаго закона* (De lege naturae apodictica methodus. 1562). Главная его цѣль, какъ видно изъ самаго названія книги, указать достовѣрный философскій методъ для вывода началъ естественнаго права. Безъ правды, говоритъ онъ, не можетъ стоять никакое человѣческое общество, не можетъ управлять никакая власть. Связью закона, который есть норма правды, держится общественное тѣло. Законъ установляетъ и охраняетъ всѣ части государства. Но тотъ только законъ заслуживаетъ это имя, который опирается не на одинъ авторитетъ власти, но, что̀ гораздо важнѣе, имѣетъ основаніе въ твердомъ и непоколебимомъ разумѣ. Этотъ разумъ долженъ почерпаться изъ двухъ источниковъ: изъ природы, заключающей въ себѣ начала честнаго и праведнаго, и изъ цѣли закона. Поэтому всѣ человѣческіе законы слѣдуетъ приводить къ ихъ источнику и къ ихъ конечной цѣли. Для этого необходимъ точный методъ. Между тѣмъ, всѣ писавшіе объ естественномъ правѣ, страдаютъ именно недостаткомъ метода. Этотъ пробѣлъ надобно восполнить и утвердить столь важную науку на доказательствахъ, такъ же достовѣрныхъ, какъ геометрическія. Такова задача, которую задаетъ себѣ Геммингъ.

Путь, который онъ для этого избираетъ, есть анализъ. Сперва онъ даетъ опредѣленіе, потомъ разлагаетъ это опредѣленіе на составныя части, съ тѣмъ, чтобы указать начала, изъ которыхъ нравственная философія и юриспруденція выводятся, какъ изъ источника. Орудіемъ при этомъ употребляется философское доказательство (demonstratio). Геммингъ говоритъ, что онъ нарочно оставляетъ въ сторонѣ богословскія начала, чтобы показать, на сколько разумъ можетъ идти безъ помощи пророческаго и апостольскаго слова. Хотя разумъ и омраченъ грѣхопаденіемъ, однако въ немъ остались огоньки, то есть, прирожденныя поня-

тія о добрѣ и злѣ, которыя и суть настоящій источникъ всѣхъ законовъ. Развивая эти начала трудомъ и воспитаніемъ, можно идти твердымъ шагомъ и придти къ совершенно достовѣрнымъ правиламъ жизни.

Опредѣленіе естественнаго закона, которое даетъ Геммингъ, слѣдующее: естественный законъ есть напечатлѣнное Богомъ въ человѣческомъ умѣ достовѣрное понятіе о началахъ познанія и дѣйствія и о выводимыхъ изъ этихъ началъ заключеніяхъ, сообразныхъ съ истинною цѣлью человѣка, заключеніяхъ, которыя разумъ, въ силу необходимой послѣдовательности, строитъ изъ началъ, для управленія человѣческою жизнью, дабы человѣкъ познавалъ, хотѣлъ, избиралъ и исполнялъ правое, и избѣгалъ бы противоположное, чему всему свидѣтелемъ и судьею является совѣсть, данная людямъ отъ Бога [1]).

Въ этомъ опредѣленіи, говоритъ Геммингъ, прежде всего упоминается источникъ закона, то есть, самъ Богъ. Естественный законъ является такимъ образомъ какъ бы лучемъ божественной мудрости. Изъ этого можно видѣть высокое его значеніе.

Затѣмъ мы переходимъ къ самому закону и говоримъ, что это—достовѣрное понятіе. Для объясненія этого положенія необходимо изслѣдовать, какимъ способомъ человѣческій разумъ получаетъ истинныя понятія о вещахъ. Геммингъ излагаетъ по этому поводу цѣлую теорію познанія, опираясь на Аристотеля и на Рейхлина. Онъ различаетъ низшее, чувственное познаніе и высшее, разумное. Послѣднимъ человѣкъ постигаетъ истину; оно же служитъ и побужденіемъ воли, которая отличается отъ простаго влеченія тѣмъ, что она дѣлаетъ выборъ на основаніи разумнаго сужденія. Существо человѣческой природы состоитъ именно въ дѣятельности разума.

Затѣмъ въ опредѣленіи слѣдуетъ содержаніе закона. Онъ заключаетъ въ себѣ извѣстныя начала и выводимыя изъ нихъ послѣдствія. Человѣкъ руководствуется въ своей дѣятельности началами двоякаго рода: теоретическими и практическими. Первыя даны человѣку для познанія вещей, вторыя для правильнаго ихъ употребленія. Эти начала,

---

[1]) Lex naturae est divinitus impressa mentibus hominum notitia certa principiorum cognitionis et actionis, atque conclusionum ex istis principiis demonstratarum, proprio fini hominis congruentium, quas ex principiis necessaria consequentia ad humanae vitae gubernationem extruit ratio, ut homo ea, quae recta sunt, cognoscat, velit, eligat, agat, vitetque contraria, quorum omnium et testis et judex conscientia hominibus divinitus est attributa.

какъ исходныя точки, не зависятъ отъ предшествующихъ доказательствъ; они ясны сами по себѣ. Это — аксіомы, которыя Богъ вложилъ въ природу человѣка; отсюда ихъ достовѣрность. Въ теоретическихъ аксіомахъ никто не сомнѣвается; но и практическія начала также непоколебимы. Они вытекаютъ изъ приложенія законовъ разума къ практическимъ предметамъ. Такимъ образомъ, на основаніи закона противорѣчія, невозможно сказать: право должно исполняться и не должно исполняться. На основаніи закона причинности, сравниваются противоположныя слѣдствія и выводится заключеніе, напримѣръ: неправда разрушаетъ природу, правда ее сохраняетъ; слѣдовательно, первая противорѣчитъ природѣ, а вторая съ нею сообразна. И такъ, практическія начала имѣютъ твердое основаніе, лежащее въ самомъ разумѣ. Отсюда уже, тѣмъ же логическимъ путемъ, выводятся дальнѣйшія послѣдствія.

Всѣ выводы Геминга относительно естественнаго закона основываются главнымъ образомъ на приведенномъ выше силлогизмѣ, что все, что сохраняетъ природу, то съ нею сообразно, а что ее разрушаетъ, то ей противорѣчитъ. Мы видѣли, что для познанія естественнаго закона онъ считаетъ необходимымъ все приводить къ природѣ и къ цѣли. Ближайшая цѣль каждой вещи есть именно сохраненіе ея природы; высшая же цѣль есть Богъ, верховное Добро, къ которому все окончательно приводится. Къ этимъ двумъ положеніямъ Геммингъ прибавляетъ еще третье, что каждая вещь дѣйствуетъ именно ей свойственными способами. Этими тремя началами, по его мнѣнію, опредѣляется совокупность правилъ, которыми человѣкъ долженъ руководствоваться въ своей практической жизни. Такимъ образомъ, въ приложеніи къ человѣку надобно имѣть въ виду: 1) сохраненіе человѣческой природы, которая состоитъ въ подчиненіи влеченій разуму; 2) дѣятельность принадлежащихъ человѣку способностей, то есть добродѣтелей, которыхъ Геммингъ, слѣдуя древнимъ, считаетъ четыре: мудрость, умѣренность, храбрость и правду; это—средства для сохраненія природы; 3) наконецъ, верховную цѣль, Бога, въ которомъ одномъ человѣкъ можетъ найти свое счастіе. Всѣ вещи, говоритъ Геммингъ, расположены по ступенямъ; низшія ступени имѣютъ цѣлью человѣка, а человѣкъ Бога.

Все это относится къ человѣку вообще, къ собственно ему свойственной практической дѣятельности. Но человѣческія дѣйствія различаются по образу жизни людей. Поэтому слѣдуетъ разсмотрѣть отдѣльно каждый образъ жизни и указать цѣль, ему присущую.

Образъ жизни человѣка можетъ быть теоретическій и практическій. Первый состоитъ въ изслѣдованіи истины, второй — въ дѣятельности для извѣстной полезной цѣли. Послѣдній опять подраздѣляется на три вида: экономическій или домашній, политическій и духовный. Къ каждому изъ нихъ прилагается сказанное вообще о началахъ человѣческихъ дѣйствій.

Такимъ образомъ цѣль экономической дѣятельности есть сохраненіе семейства и дома, посредствомъ экономическихъ дѣйствій, имѣющихъ въ виду Бога, какъ конечную цѣль. Такъ какъ домъ состоитъ изъ отдѣльныхъ лицъ, а сохраненіе цѣлаго слѣдуетъ тому же закону, какъ и сохраненіе частей, то и здѣсь должны дѣйствовать всѣ означенныя четыре добродѣтели, которыми руководится человѣкъ. Правила домашней жизни выводятся изъ естественнаго закона слѣдующимъ силлогизмомъ: все, что сохраняетъ домашній бытъ, предписывается закономъ природы; но взаимная любовь супруговъ, честное воспитаніе дѣтей, повиновеніе дѣтей родителямъ, и тому подобныя обязанности сохраняютъ домашній бытъ; слѣдовательно, они предписываются естественнымъ закономъ. Бо́льшая посылка сама по себѣ ясна; меньшая же доказывается послѣдствіями какъ этихъ, такъ и противоположныхъ началъ, именно, что въ одномъ случаѣ сохраняется домашняя жизнь, а въ другомъ она разрушается.

Цѣль политической жизни состоитъ въ сохраненіи мирнаго состоянія государства, посредствомъ политическихъ дѣйствій, которыя всѣ должны имѣть въ виду, чтобы правая гармонія государственнаго порядка оставалась ненарушимою, чтобы между людьми соблюдалось равенство права, и чтобы Богъ познавался, какъ конечная цѣль человѣческаго общества. И здѣсь, по той же причинѣ, какъ и въ семействѣ, необходимо господство четырехъ добродѣтелей. Силлогизмъ и здѣсь строится также, какъ въ пре́дъидущемъ: все, что сохраняетъ политическій бытъ, предписывается естественнымъ закономъ; этотъ бытъ не можетъ быть сохраняемъ безъ порядка высшихъ и низшихъ, то есть властей и подчиненныхъ; слѣдовательно, этотъ порядокъ предписывается естественнымъ закономъ. Ибо, если разрушеніе человѣческаго общества противно природѣ, то ей противна и анархія, производящая это разрушеніе; слѣдовательно, природа требуетъ порядка высшихъ и низшихъ.

Наконецъ, цѣль духовной жизни есть ея сохраненіе, дѣйствіями ей свойственными, каковы познаніе Бога и поклоненіе ему. Къ этой жизни, какъ къ конечной цѣли, должны приводиться и экономическій и полити-

ческій бытъ. И здѣсь прилагаются тѣже начала и умозаключенія, какія изложены выше.

Изслѣдовавъ такимъ образомъ пути мысли въ познаніи началъ права, Геммингъ переходитъ къ разбору десяти заповѣдей, съ тѣмъ, чтобы показать сообразность ихъ съ выводами разума. Предшествующіе писатели строили естественный законъ на основаніи Откровенія; Геммингъ, напротивъ, старается вывести предписанія десяти заповѣдей изъ естественнаго закона. Раціональный путь занимаетъ у него первое мѣсто; божественный законъ является только подтвержденіемъ естественнаго. Доказательства, которыми Геммингъ пользуется при разсмотрѣніи заповѣдей, тѣже, что и прежде: силлогизмы, основанные, съ одной стороны, на охраненіи природы общежитія, съ другой, на понятіи о Богѣ, какъ конечной цѣли общества.

Очевидно, что раціональная метода Геммингa ничто иное, какъ приложеніе формальной логики къ содержанію, взятому извнѣ. Первоначальныя аксіомы ума даютъ только способъ дѣлать умозаключенія, основанія же доказательствъ черпаются изъ другихъ соображеній. Такимъ образомъ, чтобы вывести предписанія естественнаго закона на счетъ сохраненія человѣческой природы, необходимо знать, въ чемъ состоитъ эта природа, и каковъ долженъ быть въ ней нормальной порядокъ, а это дается не первоначальными аксіомами ума, а изслѣдованіемъ самой человѣческой природы. Точно также, для вывода предписаній относительно тѣхъ или другихъ формъ общежитія: семейства, государства, церкви, необходимо доказать предварительно, что эти формы вытекаютъ изъ природы человѣка, и что въ нихъ требуются извѣстныя отношенія. Наконецъ, и доводы, почерпнутые изъ понятія о Богѣ, какъ конечной цѣли человѣческой жизни, предполагаютъ цѣлую философскую теорію объ отношеніи Бога къ міру, теорію, выходящую опять изъ тѣсныхъ предѣловъ естественнаго права. Геммингъ справедливо указалъ на то, что разумъ имѣетъ свой собственный путь познанія и присущіе ему законы, посредствомъ которыхъ онъ можетъ дѣлать достовѣрные выводы относительно практическихъ началъ человѣческой жизни. Въ этомъ состоитъ его значеніе въ исторіи науки; это — выходъ изъ богословскихъ пеленокъ. Но развитіе мыслей, положенныхъ въ основаніи его воззрѣній, остается у него совершенно недостаточнымъ. Содержаніе своихъ выводовъ онъ беретъ болѣе или менѣе случайно, изъ разныхъ источниковъ, не сводя его къ общей философской системѣ.

Этотъ недостатокъ въ изслѣдованіи основаній естественнаго закона хотѣлъ восполнить другой писатель той же школы, Бенедиктъ Винклеръ, котораго книга: *О началахъ права* вышла уже въ началѣ XVII-го столѣтія [1]). Меланхтонъ и Ольдендорпъ, не считая омраченный разумъ достаточнымъ руководителемъ въ нравственной философіи, черпали содержаніе закона изъ слова Божьяго, какъ болѣе совершеннаго источника. Геммингъ, напротивъ, изслѣдовалъ собственные пути разума въ познаніи нравственныхъ началъ; но раціональный методъ предполагаетъ предварительное изученіе природы человѣка, отъ которой разумъ отправляется въ своихъ выводахъ. Винклеръ, наконецъ, возводитъ естественный законъ къ настоящему его источнику, къ человѣческой природѣ; но такъ какъ послѣдняя искажена грѣхопаденіемъ, а потому не можетъ служить надлежащимъ указаніемъ, то онъ обращается къ первоначальному состоянію человѣка, вышедшаго изъ рукъ Божества, къ состоянію невинности, и въ немъ ищетъ основаній естественнаго права. Это было возвращеніе къ точкѣ зрѣнія анабаптистовъ, на которую, какъ мы видѣли, нападалъ Ольдендорпъ. Но послѣдніе видѣли съ состояніи невинности идеалъ совершенства, цѣль, которую надобно осуществлять въ дѣйствительной жизни. Винклеръ же беретъ его главнымъ образомъ, какъ первоначальную точку отправленія, которая служитъ источникомъ послѣдующаго развитія права, не уничтожая потребностей, вытекающихъ изъ состоянія грѣха. Оттого выводы у него совершенно иные. Очевидно однако, что точка зрѣнія у него не научная, а богословская. Это оказывается изъ самаго его вступленія.

Изучающій юриспруденцію, говоритъ Винклеръ, долженъ отправляться отъ первыхъ ея началъ. Разумъ показываетъ, что все исходитъ извѣстнымъ порядкомъ изъ своихъ началъ; слѣдовательно, безъ такой точки отправленія, невозможно полное познаніе предмета. Но начала юриспруденціи не могутъ быть почерпнуты изъ нея самой, ибо всякій законъ предполагаетъ предварительное доказательство, что ему слѣдуетъ повиноваться, а это доказательство не дается самимъ закономъ. Никакая наука не доказываетъ сама своихъ началъ, а получаетъ ихъ, какъ данныя. Поэтому начала юриспруденціи слѣдуетъ взять изъ общаго источника всѣхъ наукъ, изъ богословія и философіи; изъ послѣдней, потому что здѣсь дѣло идетъ о предметахъ, которые познаются человѣческимъ разу-

---

[1]) Principiorum juris libri quinque etc. 1615.

момъ, изъ перваго, потому что здѣсь говорится о Богѣ, о природѣ человѣка и о естественномъ законѣ, который человѣкъ получаетъ отъ Бога, а для изслѣдованія всего этого требуется помощь богословія. Въ ученіи о законѣ, юриспруденція — служанка богословія, точно также какъ правитель государства является служителемъ Бога: онъ не можетъ исполнять своей обязанности, если не знаетъ воли господина.

Такимъ образомъ, въ познаніи закона слѣдуетъ начать съ Бога, какъ съ верховнаго его источника. Это дѣлали и языческіе философы, тѣмъ болѣе должны дѣлать это Христіане. Воля Божія есть высшій законъ, отъ котораго всѣ другіе заимствуютъ свою силу. Отъ него происходятъ и законъ природы вообще и въ особенности законъ природы человѣческой. Послѣдній открывается изъ самаго естества человѣка. Оно состоитъ не въ томъ, что обще людямъ и животнымъ, и не въ порчѣ, происшедшей отъ грѣхопаденія, а въ добротѣ и совершенствѣ формы и матеріи, изъ которыхъ составляется человѣкъ. Истинныя свойства человѣка раскрываются изъ того состоянія души и тѣла, въ которомъ онъ впервые вышелъ изъ рукъ Творца. Поэтому, говоря о законѣ человѣческой природы, мы не должны разумѣть законъ плоти, который привзошелъ случайно, вслѣдствіе грѣха, а истинное естество человѣка, какое Богъ создалъ въ нашихъ прародителяхъ. Человѣкъ состоитъ изъ тѣла и души; первое есть его матерія, вторая—его форма. Но извѣстно, что не форма движется матеріею, а матерія формою. Слѣдовательно, первымъ началомъ и правиломъ движенія и покоя, первымъ закономъ человѣческихъ дѣйствій, будетъ душа. Она имѣетъ свои собственныя, постоянныя способности: разумъ и волю. Изъ нихъ, разумъ познаетъ честное и полезное; онъ же наставляетъ и направляетъ волю. Слѣдовательно, мы должны заключить, что законъ, которымъ управляется человѣкъ, есть его разумъ.

Противъ этого возражаютъ, что человѣческія дѣйствія не всегда направляются разумомъ, а нерѣдко послѣдній самъ впадаетъ въ ошибки или увлекается дурными наклонностями. Но причина этихъ отклоненій заключается въ томъ, что законъ разума не единственный, которымъ управляется человѣкъ. Кромѣ него есть законъ грѣха, совращающій людей съ истиннаго пути. Наконецъ, человѣкъ можетъ слѣдовать закону, общему ему и животнымъ, и тогда онъ дѣйствуетъ, какъ животное, а не какъ человѣкъ. Но когда онъ управляется истиннымъ закономъ своей природы, тѣмъ, который вложенъ въ него самимъ Богомъ, тогда онъ слѣдуетъ закону разума, который есть законъ добра. Самъ по себѣ, разумъ

способенъ познать правду, и познаніе его согласно съ волею Божіею. Это ясно изъ того, что человѣкъ созданъ по образу и подобію Божьему; онъ не пересталъ быть человѣкомъ вслѣдствіе грѣхопаденія. Однако нѣтъ сомнѣнія, что въ настоящее время, божественный законъ понимается разумомъ несовершенно. Для этого и даны человѣку десять заповѣдей, которыя служатъ ему свѣтильникомъ. Но законъ заповѣдей не противорѣчитъ закону разума. Это одинъ и тотъ же законъ, какъ можно видѣть изъ сравненія обоихъ.

Такимъ образомъ, если воля Божія есть первоначальный источникъ закона человѣческой природы, то второй и ближайшій его источникъ есть человѣческій разумъ. Это двери, черезъ которыя правда Божія вселяется въ человѣка; этимъ путемъ, естественнымъ способомъ, открывается намъ воля Божія. Этотъ законъ существуетъ во всѣхъ людяхъ, ибо природа всѣхъ одинакова, хотя не всѣ одинаково сознаютъ его, потому что не всѣ изслѣдуютъ истину съ одинакимъ вниманіемъ. Всѣ люди одарены и свободною волею, которая даетъ имъ возможность исполнять законъ, ибо къ чему служили бы всѣ законы и всѣ наказанія, если бы человѣческія дѣйствія не были свободны?

Законъ человѣческой природы раздѣляется на естественный и гражданскій. Первый, въ свою очередь, подраздѣляется на два вида: на естественный законъ, сообразный съ истинною природою человѣка, съ ея первобытнымъ состояніемъ, и на естественный законъ, приспособленный къ состоянію паденія. Первый можно назвать первоначальнымъ (lex naturalis prior), второй послѣдующимъ (lex naturalis posterior) или правомъ народовъ (jus gentium).

Содержаніе закона есть право. Общая матерія права, то, что оно имѣетъ въ виду и прилагаетъ вездѣ, гдѣ можетъ, его цѣль и объектъ, есть добро. Изъ этого начала разумъ образуетъ предписанія, которыя становятся законами. Поэтому всѣ законы, не имѣющіе добро въ виду, отвергаются, какъ не принадлежащіе къ матеріи права. Добро состоитъ изъ честнаго и полезнаго; но первое всегда должно быть предпочтено послѣднему. Добро можетъ также быть временное или вѣчное, и въ этомъ отношеніи юристъ отличается отъ богослова. Послѣдній имѣетъ въ виду вѣчное благо; для перваго высшая цѣль — благо государственное, которое ограничивается внѣшнею или гражданскою правдою. Такое ограниченіе необходимо, 1) потому что изслѣдованіе помысловъ превышаетъ человѣческія силы; 2) потому что правитель установляется не для искорененія

всѣхъ человѣческихъ пороковъ, а для охраненія внѣшней дисциплины. Но такъ какъ внѣшнія дѣйствія вытекаютъ изъ внутреннихъ помысловъ, то и здѣсь ясно, что юриспруденція должна быть служанкою богословія.

Право, также какъ законъ, раздѣляется на естественное и гражданское, и первое опять подраздѣляется на первоначальное и послѣдующее. Первоначальное право вытекаетъ изъ невинной природы человѣка, и хотя послѣ грѣхопаденія совершенство его исчезло, однако оно сохранилось въ искрахъ разума, и всякій человѣкъ обязанъ по возможности жить сообразно съ нимъ. Это право остается производящею причиною, формою и конечною цѣлью всей юриспруденціи; къ нему приводятся всѣ остальныя права. Кто не имѣетъ, не разумѣетъ и не соблюдаетъ этого естественнаго права, тотъ не имѣетъ, не разумѣетъ и не соблюдаетъ никакаго права; тотъ не знаетъ, чему онъ учитъ и съ какою цѣлью.

Предписанія первоначальнаго права заключаютъ въ себѣ все, чего требуетъ отъ человѣка любовь къ Богу и къ ближнимъ. Первая обязанность состоитъ въ любви къ Богу, какъ къ Творцу и къ источнику всякаго добра. Затѣмъ слѣдуетъ любовь къ человѣку, какъ къ образу и подобію Божьему. Мы и въ человѣкѣ должны любить дары Божьи. Отсюда рождается прежде всего любовь къ себѣ, при видѣ доброты нашей природы; отсюда же и стремленіе къ совершенству. А такъ какъ другіе люди имѣютъ одинаковую съ нами природу, и также участвуютъ въ дарахъ Божьихъ, то и другихъ мы должны любить также, какъ себя.

Изъ обязанности взаимной любви вытекаютъ многія частныя или спеціальныя отношенія между людьми. Прежде всего, изъ нея слѣдуетъ общежитіе, къ которому человѣкъ стремится по самой своей природѣ. Первое общество, установляющееся само собою, вслѣдствіе естественнаго влеченія половъ другъ къ другу, есть соединеніе мужа и жены. Оно должно имѣть въ виду не физическое наслажденіе, а прежде всего то, что наиболѣе свойственно человѣку, союзъ душъ, къ которому совокупленіе тѣлъ привходитъ, какъ придатокъ. Отсюда требованіе цѣломудрія и честности супружеской жизни. Затѣмъ слѣдуетъ воспитаніе дѣтей, въ виду возможнаго для человѣка совершенства. Этому соотвѣтствуетъ съ другой стороны любовь дѣтей къ родителямъ и вообще уваженіе къ старшимъ, какъ заступающимъ мѣсто родителей. Далѣе, изъ тѣхъ же началъ развивается любовь къ отечеству, въ силу естественнаго чувства привязанности къ тому, что насъ окружаетъ, и благодарности за полученныя благодѣянія. Изъ взаимной любви вытекаетъ и равенство людей, ибо всѣ имѣютъ одну

природу и одно человѣческое достоинство. Наконецъ, изъ нея слѣдуетъ и свобода, не въ томъ смыслѣ, какъ говорится о свободѣ животныхъ, а въ томъ значеніи, которое свойственно собственно человѣку, и которое состоитъ въ томъ, что онъ самъ себѣ господинъ (sui juris).

Таковы обязанности относительно другихъ людей. Естественное право даетъ предписанія и на счетъ пользованія внѣшними благами. Изъ него вытекаетъ общеніе имуществъ, однако не въ смыслѣ дикаго смѣшенія всѣхъ вещей, а какъ обязанность дружеской и человѣколюбивой щедрости относительно другъ друга. Но естественное право не уничтожаетъ различія между моимъ и твоимъ, ибо и въ совершенномъ состояніи люди пользовались бы вещами, слѣдовательно, было бы необходимо ихъ раздѣленіе.

Такимъ образомъ, къ естественному праву принадлежатъ всѣ добродѣтели. Предписанія его относятся ко всѣмъ людямъ безъ различія; слѣдовательно, и верховная власть обязана имъ подчиняться. Это право вѣчное, неизмѣнное; оно самимъ Богомъ не можетъ быть измѣнено, ибо оно само ничто иное, какъ Богъ, который есть Добро. Для человѣка, высшее благо состоитъ въ познаніи естественнаго права и въ пользованіи имъ. Это цѣль всей философіи и юриспруденціи.

Не смотря на то однако, нельзя надѣяться, чтобы люди жили сообразно съ естественнымъ правомъ. Этому мѣшаетъ законъ грѣха, вслѣдствіе котораго законъ природы понимается немногими, а понимающіе не хотятъ исполнять его добровольно. Опытъ показалъ, что необходимы средства для охраненія естественнаго права и для устраненія человѣческой злобы. Противъ обмана нуженъ совѣтъ, противъ насилія насиліе. Эти средства, на сколько они приводятся въ исполненіе естественными силами человѣка, а не государственною властью, составляютъ содержаніе послѣдующаго естественнаго права или права народовъ. Отъ первоначальнаго права оно отличается тѣмъ, что одно рождается изъ стремленія къ добру, другое изъ опасенія зла; одно направляется любовью, другое необходимостью защиты и отвращенія насилія; одно имѣетъ цѣлью подобіе Божіе, другое—охраненіе естественнаго закона. Отъ гражданскаго же права оно отличается тѣмъ, что оно не установляется положительнымъ закономъ, а вытекаетъ изъ внушеній естественнаго разума, и приводится въ исполненіе не гражданскою властью, а естественными силами человѣка. Такимъ образомъ, оно составляетъ нѣчто среднее между первоначальнымъ естественнымъ правомъ и гражданскимъ закономъ. Общій его

признакъ таковъ: къ нему относится все, что требуется для охраненія естественнаго права безъ посредства гражданской власти. Сюда принадлежатъ поэтому всѣ предписанія естественнаго закона, воспрещающія зло, какъ-то запрещеніе дѣйствій, противныхъ любви къ Богу, насилія противъ ближнихъ, нарушенія семейныхъ отношеній. Сюда относятся также власть мужа надъ женою и власть родительская. Сюда принадлежитъ и право защиты, въ которомъ заключается справедливая война. Отсюда рождается и рабство, которое не противорѣчитъ естественному праву, когда въ рабовъ обращаются люди, злоупотребляющіе своею свободою и опасные для другихъ. Но право народовъ не дозволяетъ, съ другой стороны, и злоупотребленія господской власти; оно смягчаетъ и слишкомъ жесткія ея формы. Далѣе, правомъ народовъ установляется раздѣльность имуществъ, для устраненія споровъ и столкновеній между людьми. Съ этою цѣлью опредѣляются различные способы пріобрѣтенія собственности. Отсюда рождаются и обязательства, а наконецъ и судъ, когда онъ производится не гражданскимъ судьею, а старшими или третьими, на основаніи естественной справедливости.

Всѣ эти законы имѣютъ въ виду одно: защиту естественнаго права. Всѣ они совершенно необходимы при настоящемъ состояніи человѣка. Поэтому они внушаются разумомъ и предписываются Богомъ. Однако и этихъ средствъ недостаточно. Защита естественнаго права требуется постоянно; между тѣмъ, не всѣ люди могутъ всегда исполнять это требованіе. Вслѣдствіе того, самая необходимость научила ихъ установить для этого извѣстный порядокъ, возложивъ эту обязанность на нѣкоторыя лица, которыя должны дѣйствовать вмѣсто всѣхъ другихъ. Отсюда рождается гражданское право, которое, также какъ право народовъ, не имѣетъ иной цѣли, кромѣ защиты естественнаго права, а потому объясняется единственно изъ послѣдняго.

Гражданское общество или государство возникаетъ, когда извѣстное количество свободныхъ людей вступаютъ въ общеніе другъ съ другомъ, и для общаго блага установляютъ извѣстный порядокъ или управленіе въ союзѣ. Человѣкъ, по природѣ своей, животное общежительное. Въ силу естественнаго влеченія, мущина наслаждается сообществомъ женщины, родители радуются сообществу дѣтей, слабые и нуждающіеся въ совѣтѣ ищутъ помощи и защиты у сильнѣйшихъ и мудрѣйшихъ. Отсюда, естественнымъ путемъ, рождается троякое общество, изъ котораго образуется семейство или домъ, подъ управленіемъ главы или отца. Но со

смертью отцовъ, семейства расходятся. Если нѣкоторыя изъ нихъ, живя въ сосѣдствѣ другъ съ другомъ, начинаютъ соблюдать извѣстныя юридическія правила во взаимныхъ сношеніяхъ, то отсюда рождается община (pagus). Когда же вслѣдствіе обычая, выбора или, наконецъ, преобладанія одного лица, одинъ изъ членовъ общины получаетъ власть надъ другими, тогда община начинаетъ переходить въ государство. Пока эта общественная власть вѣдаетъ только нѣкоторыя дѣла, государство еще несовершенно. Когда же должностнымъ лицамъ поручаются всѣ общія дѣла, или по крайней мѣрѣ важнѣйшія, тогда окончательно установляется государство. Эти лица заступаютъ мѣсто власти естественной, то есть, родительской; поэтому ихъ обязанность — быть отцами гражданъ и заботиться о послѣднихъ, какъ родители о дѣтяхъ. Однако и правители должны быть приведены къ какой нибудь высшей власти, которой всѣ обязаны подчиняться; иначе, поставляя лице надъ лицомъ, мы пойдемъ въ безконечность. Эта верховная, законная власть называется Величіемъ. Она можетъ быть вручена одному лицу, нѣсколькимъ, или оставаться за цѣлымъ обществомъ. Отсюда различіе образовъ правленія. Во всякомъ случаѣ, эта власть не признаетъ надъ собою инаго высшаго, кромѣ Бога, и можетъ требовать отъ подданныхъ безусловнаго повиновенія во всѣхъ чисто гражданскихъ дѣлахъ. Но она не имѣетъ права уклоняться отъ естественнаго закона, ибо единственная цѣль, для которой она установляется, есть охраненіе послѣдняго. Поэтому всѣ гражданскіе законы должны подчиняться и служить закону естественному, или, что̀ тоже самое, десяти заповѣдямъ. Иному предписанію граждане не обязаны повиноваться, ибо оно выходитъ изъ предѣла правъ общественной власти. Когда же правитель исполняетъ свою должность по справедливости, тогда нѣтъ сомнѣнія, что онъ заступаетъ мѣсто Бога. Хотя онъ избирается людьми, и самое установленіе образа правленія зависитъ отъ людей, однако первая причина этого порядка — Богъ, который далъ намъ естественный законъ и разумъ для защиты закона. Поэтому въ Писаніи говорится, что всякая власть отъ Бога.

Въ противоположность естественному закону, который неизмѣненъ, гражданскіе законы могутъ мѣняться, вслѣдствіе того, что они приспособляются къ гражданскимъ дѣламъ, по существу своему измѣнчивымъ. Но нерѣдко оба вида смѣшиваются: къ гражданскому закону присоединяется естественный, который является, какъ общее правило, прилагаемое къ тѣмъ или другимъ обстоятельствамъ; въ такомъ случаѣ, необходимо разли-

чить оба элемента. Собственно къ гражданскому праву принадлежитъ все то, что̀ до постановленія власти безразлично, то есть, не предписывается и не запрещается, но что̀ послѣ постановленія должно исполняться, вслѣдствіе обязанности повиновенія власти, издающей законъ. Власти принадлежитъ и право измѣнять законы. Однако, она должна дѣлать это осторожно, не иначе, какъ съ достаточнымъ основаніемъ, въ надлежащее время, скромно, а не силою, честно, а не съ насмѣшкою надъ старымъ, безъ соблазна, безъ обмана и постепенно. Вообще, полезно рѣдко мѣнять гражданскіе законы, ибо этимъ упрочивается ихъ авторитетъ, хотя съ другой стороны, не слѣдуетъ и упорно отстаивать законы, когда есть причина ихъ измѣнить; упорство подаетъ только поводъ къ клеветѣ.

Итакъ, существуютъ три вида права: естественное первоначальное, право народовъ и гражданское; но всѣ они составляютъ нѣчто единое, ибо имѣютъ одну производящую причину, разумъ, и одну конечную цѣль, добро. Относительно первыхъ двухъ видовъ это ясно; затрудненіе встрѣчается только на счетъ права гражданскаго, которое мѣняется сообразно съ временемъ и съ нравами людей. Но и здѣсь, цѣль всегда остается одна и таже: общественное благо; высшая же цѣль не можетъ быть иная, какъ и цѣль естественнаго права, именно: стремленіе къ добру. Поэтому несправедливо нѣкоторые различаютъ право внѣшнее, передъ судомъ человѣческимъ (in foro soli) и право внутреннее, передъ судомъ Бога (in foro poli). То, что несправедливо передъ Богомъ, не можетъ быть справедливо передъ человѣкомъ. Правда вездѣ одна и таже, и подобное различіе ведетъ только къ смѣшенію праваго и неправаго.

Очевидно, что Винклеръ, какъ и всѣ его предшественники, не различаетъ юридическаго закона и нравственнаго. Всѣ писатели этой школы стоятъ на почвѣ нравственнаго закона и изъ него выводятъ юридическій. Если изъ этой системы выкинуть богословскую примѣсь, которая неумѣстна при чисто научномъ изслѣдованіи, то останется нравственная философія, въ томъ видѣ, въ какомъ она развилась въ послѣдствіи въ школѣ Лейбница. Но для этого надобно было стать на новую точку зрѣнія. Лютеранская наука естественнаго права представляетъ несомнѣнный шагъ впередъ противъ схоластики. Въ ней болѣе свѣжести и самостоятельности мысли, хотя объемъ гораздо тѣснѣе, и философскіе взгляды менѣе широки. Но и она стоитъ еще на богословской почвѣ. Послѣднее ея слово — выводъ нравственныхъ началъ изъ невиннаго состоянія человѣка, основаніе, взятое изъ вѣры, а не изъ разума, и притомъ основаніе неспособ-

ное привести къ твердымъ заключеніямъ, ибо мы о невинномъ состояніи ничего не знаемъ, а естественное право прилагается къ человѣку, какъ онъ есть въ настоящее время. И здѣсь, литература XVI-го вѣка является переходомъ отъ средневѣковаго порядка къ новому.

Б. КАЛЬВИНИСТЫ.

У Лютеранъ развивалась преимущественно теоретическая сторона протестантизма, у Кальвинистовъ практическая. Первые отстаивали свободу въ области вѣры, предоставляя установленнымъ властямъ охраненіе внѣшней дисциплины и самое управленіе церкви; вторые перенесли начало свободы въ жизнь, сперва въ церковное устройство, а потомъ и въ политику.

Въ основаніяхъ своихъ, кальвинисткое ученіе еще болѣе лютеранскаго отрицало естественную свободу человѣка. Кальвинъ развилъ до самыхъ крайнихъ послѣдствій догматъ абсолютнаго предопредѣленія Божьяго. Онъ утверждалъ, что даже грѣхопаденіе перваго человѣка произошло вслѣдствіе предуставленнаго отъ вѣчности закона. Свобода въ этой теоріи, повидимому, устраняется уже вполнѣ; все совершается одною божественною силою. Люди, безъ всякаго участія съ своей стороны, безъ заслугъ и безъ вины, въ силу непонятнаго для нихъ рѣшенія Творца, создаются уже раздѣленные на праведныхъ и на грѣшниковъ, изъ которыхъ одни предназначаются къ вѣчному блаженству, а другіе къ вѣчному страданію. Но это фаталистическое ученіе имѣло и свою оборотную сторону. Стоило считать себя избранникомъ, и человѣкъ получалъ право требовать для себя полнѣйшей свободы. Кальвинисты стали на эту точку зрѣнія. Вмѣстѣ съ догматомъ предопредѣленія, они послѣдовательно развили другое начало, лежавшее въ протестантизмѣ, именно, то, что вѣрующій въ Христа долженъ считать себя спасеннымъ. Кальвинисты смотрѣли на себя, какъ на орудія Бога, предназначенныя исполнять возвѣщенную въ Писаніи волю, имъ преимущественно открытую. Это убѣжденіе, которое неизбѣжно влекло за собою узкость взглядовъ, исключительность и нетерпимость, вмѣстѣ съ тѣмъ внушало имъ такую увѣренность въ своей силѣ, какой не могло дать никакое другое ученіе. Догматъ предопредѣленія возбудилъ въ Кальвинистахъ тотъ суровый и узкій фанатизмъ, который сокрушилъ столько престоловъ и сдѣлался однимъ изъ главныхъ орудій политической свободы въ новомъ мірѣ.

Впрочемъ, и въ Реформатской церкви этотъ догматъ не былъ признаваемъ безусловно. И здѣсь происходили споры объ отношеніи свободы къ предопредѣленію. Замѣчательнѣйшій изъ нихъ былъ споръ Арминіанъ съ Гомаристами въ Нидерландахъ. Но у Кальвинистовъ превозмогла самая строгая форма ученія, которая и была утверждена Дордрехтскимъ соборомъ. Значительнѣйшій представитель арминіанизма, Ольденъ-Барневельдъ, палъ на эшафотѣ. Другой, еще болѣе знаменитый послѣдователь того же направленія былъ заключенъ въ тюрьму, откуда онъ съ трудомъ успѣлъ уйти. То былъ Гуго Гроцій, основатель философіи права новаго времени.

Замѣчательно, что Арминіане, давая болѣе простора естественной свободѣ человѣка, вмѣстѣ съ тѣмъ защищали свободу совѣсти и допускали большее вліяніе гражданской власти на церковь, нежели ихъ противники. Это было приближеніе къ лютеранскому вѣроисповѣданію. Гомаристы, напротивъ, отстаивали какъ религіозную нетерпимость, такъ и полную независимость церкви, которой они старались даже подчинить свѣтскую власть. Послѣднее направленіе болѣе соотвѣтствовало ученію Кальвина, который и въ церковномъ устройствѣ проводилъ свои суровыя начала. Съ одной стороны, въ церковь вводилось чисто демократическое управленіе; съ другой стороны, надъ ея членами установлялась самая строгая нравственная дисциплина, ибо этимъ истинные сыны Божьи отличались отъ грѣшниковъ. Видя въ церкви союзъ избранниковъ, Кальвинъ естественно возложилъ на общину всю полноту церковной власти. Все похожее на епископскій санъ было устранено. Управленіе было вручено пресвитерской коллегіи, составленной изъ пастора и общинныхъ старшинъ. Представители отдѣльныхъ общинъ, въ свою очередь, составляли соборы, облеченные законодательною властью. Этимъ выборнымъ правителямъ поручалось охраненіе нравственной дисциплины въ общинѣ. Главнымъ ихъ орудіемъ, также какъ нѣкогда у папъ, было отлученіе отъ церкви, которое Кальвинъ считалъ необходимымъ въ церковномъ управленіи. Такимъ образомъ, во имя религіозныхъ требованій, личная свобода устранялась здѣсь народовластіемъ. Община держала своихъ членовъ подъ самымъ деспотическимъ гнетомъ. Самъ Кальвинъ непреклонно и неутомимо боролся съ такъ называемыми либертинами, дозволявшими себѣ въ жизни болѣе свободы; въ Женевѣ онъ успѣлъ установить самый строгій нравственный порядокъ. Такую же дисциплину постоянно соблюдали пуритане въ Шотландіи, въ Англіи и наконецъ, въ Америкѣ.

Однако Кальвинъ не признавалъ за церковью права употреблять принужденіе. По его теоріи, согласно съ духомъ протестантизма, она должна дѣйствовать только ученіемъ и духовными наказаніями; принудительную власть имѣютъ одни свѣтскіе правители. Кальвинъ, еще болѣе, нежели Лютеране, настаивалъ на раздѣленіи церкви и государства. Но съ другой стороны, во имя нравственнаго закона, онъ требовалъ, чтобы свѣтская власть подчинялась суду церкви, произносящей свои рѣшенія на основаніи слова Божьяго. Добрый императоръ стоитъ внутри церкви, а не надъ церковью, писалъ онъ, повторяя слова Амвросія. Но изъ этого требованія, также какъ и въ средніе вѣка, естественно вытекало перенесеніе церковныхъ началъ на гражданскую область. Нравственную дисциплину, которую церковная власть охраняла духовнымъ оружіемъ, свѣтская власть должна была поддерживать принудительными средствами. Церковь осуждала еретиковъ, гражданскій правитель предавалъ ихъ сожженію. Смѣшеніе вѣдомствъ было здѣсь тѣмъ легче, что свѣтская власть и церковная не различались по своему существу, по крайней мѣрѣ тамъ, гдѣ кальвинизмъ сдѣлался господствующимъ. Если у Лютеранъ сліяніе церкви и государства произошло вслѣдствіе соединенія обѣихъ властей въ лицѣ князя, то здѣсь оно было естественнымъ послѣдствіемъ того, что обѣ власти лежали въ одной и той же общинѣ. Результатомъ было вторженіе народовластія въ самую внутреннюю область человѣка, въ его нравственную жизнь, то есть, установленіе самаго невыносимаго деспотизма во имя свободы. Это одно изъ тѣхъ противорѣчій, которыми такъ обильны бываютъ односторонніе ученія.

Отъ демократіи въ церкви былъ одинъ шагъ до перенесенія тѣхъ же началъ и на политическую область. Самъ Кальвинъ не сдѣлалъ однако этого шага, хотя его сильно влекло въ эту сторону. Ясные тексты Св. Писанія слишкомъ громко требовали повиновенія существующимъ властямъ. Кальвинъ принужденъ былъ подчинить свои пристрастія высшему авторитету. Ссылаясь на извѣстныя изреченія апостоловъ, онъ проповѣдывалъ подданнымъ покорность, запрещая дѣлать въ этомъ отношеніи различіе между образами правленія, такъ какъ всѣ они равно установлены Богомъ. «И тотъ, который менѣе всего нравится людямъ, писалъ онъ въ своихъ Учрежденіяхъ Христіанской Религіи [1]), ставится Св. Писаніемъ выше всѣхъ, именно, владычество одного человѣка, хотя оно имѣетъ по-

[1]) Instit. christ. кн. IV гл. XX.

слѣдствіемъ всеобщее рабство, за исключеніемъ того, чьему произволу подчиняются остальные, почему оно никогда не было пріятно людямъ высокаго и доблестнаго духа. Но Писаніе съ своей стороны, противодѣйствуя превратности человѣческихъ сужденій, утверждаетъ, что это происходитъ отъ божественной мудрости.» Выражая свое собственное сужденіе, Кальвинъ говоритъ однако, что изъ всѣхъ образовъ правленія, онъ предпочитаетъ тотъ, гдѣ есть нѣсколько правителей, которые помогаютъ другъ другу и воздерживаются взаимно, такъ что если одинъ изъ нихъ слишкомъ возвышается, то другіе являются какъ бы его цензорами и судьями. Но каково бы ни было правленіе, ему слѣдуетъ повиноваться. Эта обязанность относится не только къ добрымъ князьямъ, но и къ злымъ, ибо и послѣдніе царствуютъ волею Божьею. Поэтому подданные никогда не имѣютъ права возставать на правительство. Хотя князь, съ своей стороны, имѣетъ обязанности въ отношеніи къ подданнымъ, однако, если онъ ихъ не исполняетъ, то не во власти подданныхъ исправить это зло. Впрочемъ, Кальвинъ дѣлаетъ здѣсь оговорку. Все это, говоритъ онъ, относится только къ частнымъ лицамъ. Но когда въ государствѣ существуютъ сановники, установленные для защиты народа и для воздержанія алчности и произвола царей, то они не только не должны устраняться отъ исполненія своей обязанности, но если бы они захотѣли лицемѣрить, видя, что цари угнетаютъ бѣдный народъ, то ихъ слѣдовало бы считать клятвопреступниками и измѣнниками народной свободѣ [1]).

Очевидно, что не смотря на оговорки въ пользу установленныхъ властей, Кальвинъ, слѣдуя духу своего ученія, былъ въ сущности приверженцемъ республики. Его послѣдователи пошли еще далѣе. Въ религіозной борьбѣ, возбужденной Реформаціею, Кальвинисты прямо стали проповѣдывать демократическія начала. Изъ среди ихъ возникла цѣлая политическая литература, въ которой проводилось ученіе о народной власти. Они первые въ эту эпоху, по случаю убійства Франциска Гиза, начали оправдывать и убіеніе тирановъ, старая теорія, которою скоро воспользовались ихъ противники. Литературная борьба разгорѣлась особенно во Франціи, гдѣ Кальвинисты и католики стояли другъ противъ друга, ратуя перомъ и мечемъ. Здѣсь появилось нѣсколько политическихъ сочиненій, которыя въ свое время произвели огромный шумъ и положили начало демократической литературѣ новаго времени. Въ XIV-мъ столѣтіи,

---

[1]) Тамъ же.

книга Марсилія Падуанскаго была явленіемъ одинокимъ; съ XVI-го начинается непрерывный рядъ демократическихъ писателей, который тянется до нашего времени.

Первое сочиненіе въ этомъ духѣ, появившееся въ печати, была книга знаменитаго въ то время юриста, Франциска Готмана (François Hotman), подъ заглавіемъ: *Франко-Галлія* (Franco-Gallia [1]). Въ ней разбирается историческое развитіе государственныхъ учрежденій во Франціи, съ цѣлью показать, что королевская власть всегда была ограничена правами народа. По теоріи Готмана, уже Галлы, до покоренія Римлянами, имѣли свободныя учрежденія. Еще болѣе дорожили свободою Франки, которыхъ самое имя означаетъ людей свободныхъ, враговъ всякой тираніи. У Франковъ, волею народа, короли возводились на престолъ и ею же низлагались. Цари были у нихъ покровители народа, а не тираны и не разбойники. Управленіе же государствомъ искони сосредоточивалось въ совѣтѣ трехъ чиновъ, которыхъ согласіе требовалось, какъ для восшествія на престолъ короля, такъ и для войны и мира, для изданія законовъ, для раздачи высшихъ должностей, для назначенія удѣловъ и приданаго королевскимъ дѣтямъ, для взиманія податей, наконецъ, для всего того, что называется государственными дѣлами. Этотъ порядокъ Готманъ старается оправдать и теоретическими доводами. Ссылаясь на Полибія и Цицерона, онъ утверждаетъ, что наилучшій образъ правленія— смѣшанный изъ трехъ: изъ монархическаго, аристократическаго и демократическаго; ибо, такъ какъ монархическій элементъ и народный расходятся между собою, то необходимъ между ними посредствующій членъ, а это и есть аристократія. Прилагая это ученіе къ Франціи, но въ противорѣчіе съ исторіею, Готманъ видитъ въ собраніи чиновъ не соединеніе трехъ сословій: духовенства, дворянства и городовъ, а сочетаніе трехъ означенныхъ элементовъ. Мудрость и польза такихъ учрежденій, говоритъ онъ, открываются главнымъ образомъ изъ слѣдующихъ соображеній: 1) сила совѣта зависитъ отъ участія въ немъ многихъ разумныхъ людей. 2) Изъ свободы вытекаетъ общее правило, что на чей рискъ ведется дѣло, тѣхъ совѣтомъ и властью оно должно управляться, или, какъ говорится въ народѣ: что̀ касается всѣхъ, то должно быть ведено съ согласія всѣхъ. 3) Ближайшіе совѣтники короля и глав-

[1]) Она вышла въ 1573-мъ году, въ Женевѣ, куда бѣжалъ Готманъ. Второе, полнѣйшее изданіе, которымъ я пользовался, 1576-го года.

ные правители общественныхъ дѣлъ должны сдерживаться страхомъ собранія, въ которомъ свободно излагаются мнѣнія гражданъ. Правленіе же, въ которомъ все зависитъ отъ произвола одного человѣка, достойно не свободныхъ людей, имѣющихъ свѣтъ разума, а скорѣе животныхъ, лишенныхъ разумѣнія. Только животныя и дѣти управляются не равными себѣ, а существами, имѣющими высшую природу; зрѣлые же мужи должны управляться не однимъ лицемъ, который, можетъ быть, видитъ менѣе другихъ, а разумомъ, собраннымъ изъ многихъ. Такъ Римляне, принимая за правило, что высшій законъ есть благо народа (salus populi suprema lex), ввѣряли верховную власть не царю и его сенату, а народу и комиціямъ. Я не полагаю, говоритъ Готманъ, чтобы гдѣ либо, кромѣ Турціи, было правленіе, въ которомъ бы граждане не сохраняли по крайней мѣрѣ нѣкотораго вида свободы, а она состоитъ единственно въ правѣ держать собранія. Поэтому цари, которые уничтожаютъ эту свободу, являются нарушителями права народовъ и возмутителями противъ общества. Они должны считаться не царями, а тиранами. Наши предки, продолжаетъ Готманъ, придерживаясь этихъ началъ, строго отличали короля отъ королевства. Въ монархѣ они видѣли только главу государства, тѣло котораго составляютъ граждане. Не государство существуетъ для короля, а король для государства. Король умираетъ, а государство вѣчно. Король можетъ быть малолѣтнимъ или безумнымъ, а государство должно все таки управляться совѣтомъ мудрѣйшихъ мужей. Готманъ старается исторически доказать, что Франція постоянно управлялась чинами, и если они вышли изъ употребленія, то вина лежитъ преимущественно на юристахъ, главной язвѣ народа.

Эта книга въ то время произвела большое впечатлѣніе, по своимъ либеральнымъ стремленіямъ, подкрѣпленнымъ значительнымъ запасомъ учености. Но въ сущности, историческое изложеніе въ ней весьма неосновательно, а теоретическіе доводы совершенно недостаточны. Готманъ представилъ здѣсь болѣе общія мѣста либерализма, нежели серіозное и дѣльное изслѣдованіе. Самыя мысли у него не совсѣмъ ясны: восхваляя преимущества смѣшаннаго правленія, онъ постоянно сбивается на начало народной власти, возводящей и низлагающей королей. Вполнѣ послѣдовательнаго и систематическаго ученія въ этомъ сочиненіи нельзя найти. Тѣмъ не менѣе, оно замѣчательно, какъ одинъ изъ первыхъ опытовъ возобновленія конституціонной теоріи въ новомъ мірѣ [1]).

[1]) Не за долго передъ тѣмъ вышло другое историческое сочиненіе въ томъ же

Еще любопытнѣе другая книга, которая также произвела большой шумъ въ разгарѣ борьбы протестантовъ съ католиками, именно: *Защита противъ тирановъ* (Vindiciae contra tyrannos), вышедшая подъ псевдонимомъ Юнія Брута, но принадлежащая Кальвинисту Гюберу Лангѐ (Hubert Languet). Предисловіе содержитъ въ себѣ сильныя выходки противъ Макіавелли, который, говоритъ авторъ, учитъ князей злетворному искусству всякими средствами пріобрѣтать деспотическую власть. Авторъ хочетъ противопоставить ему ясныя и несомнѣнныя начала государственнаго права.

Содержаніе книги заключается въ разборѣ нѣсколькихъ вопросовъ: 1) обязаны ли подданные повиноваться князьямъ, которые предписываютъ имъ что либо противное закону Божьему? 2) Дозволено ли сопротивляться князю, нарушающему законъ Божій и нападающему на церковь, а если дозволено, то кому, какъ, и до какихъ предѣловъ? 3) Дозволено ли также сопротивляться князю, угнетающему или губящему государство, а если дозволено, то кому, какими путями, и по какому праву? 4) Могутъ ли сосѣдніе князья помогать подданнымъ, которые преслѣдуются за вѣру или угнетаются тираномъ?

Первые два вопроса имѣютъ цѣлью установить независимость вѣры отъ повелѣній свѣтской власти и доказать право обороны въ случаѣ религіознаго притѣсненія. Авторъ говоритъ, что Богу слѣдуетъ повиноваться болѣе, нежели человѣку; Богъ — верховный властитель всѣхъ людей, и самые князья отъ него держатъ свою власть, какъ временное владѣніе, подобно тому, какъ вассалы держатъ свои лены отъ господина. Въ подтвержденіе своего положенія, Лангѐ ссылается на Св. Писаніе. Онъ утверждаетъ, что Богъ передалъ князьямъ народы въ силу договора, подъ условіемъ сохраненія благочестія. Если князь нарушаетъ договоръ, онъ лишается царства. Въ Ветхомъ Завѣтѣ это высказано ясно; въ Новомъ Завѣтѣ, апостолъ Павелъ прямо говоритъ, что всякая власть происходитъ отъ Бога. Самые языческіе цари отъ него держали свои владѣнія. Поэтому князья не должны требовать себѣ того, что принадлежитъ Творцу. Они властны надъ тѣломъ, а не надъ душами подданныхъ, которыя принадлежатъ Богу. Если князь предписываетъ что либо противное закону Божьему, и особенно десяти заповѣдямъ,

---

духѣ, на которое ссылается Готманъ, именно: *Великая французская Монархія* епископа Клода де Сейссель (La grande Monarchie de France, par Claude de Seyssel). Я не имѣлъ его подъ руками.

то подданные не обязаны повиноваться. Надобно оказывать послушаніе прежде всего верховному господину, а не подчиненному.

Мало того: народъ обязанъ сопротивляться всякимъ покушеніямъ князя на вѣру. Договоръ о передачѣ царства былъ заключенъ не только между Богомъ и княземъ, но между Богомъ, княземъ и народомъ. Объ этомъ прямо свидѣтельствуетъ Ветхій Завѣтъ. Подчинившись царямъ, Евреи остались народомъ Божьимъ или церковью Божьею. Но вручить церковь одному человѣку, подверженному страстямъ, было слишкомъ опасно. Поэтому народъ былъ сдѣланъ участникомъ договора. Онъ клятвенно обязался почитать Бога и воздерживать князей богоотступниковъ отъ разоренія церкви. Если народъ не исполняетъ этого обязательства, то взыщется и съ него, какъ съ нарушителя договора.

Кому же принадлежитъ право сопротивлятьоя князю? Всему народу, въ лицѣ своихъ сановниковъ, которые являются представителями всѣхъ, ибо, хотя каждый изъ нихъ въ отдѣльности ниже короля, но всѣ въ совокупности выше; поэтому они могутъ употреблять принужденіе противъ князя. Если же большинство сановниковъ потакаетъ беззаконіямъ, то каждая отдѣльная область и даже каждый городъ имѣютъ право сопротивляться, ибо всѣ связаны клятвою, всякій за себя, и нарушеніе ея со стороны однихъ не снимаетъ отвѣтственности съ другихъ. Только частнымъ людямъ не принадлежитъ право сопротивленія, такъ какъ у нихъ нѣтъ власти; имъ Богъ не далъ права меча. Поэтому, если князь принуждаетъ ихъ къ дѣйствіямъ, противнымъ закону Божьему, то имъ остается бѣжать въ другія земли; если же они не могутъ этого сдѣлать, они должны претерпѣть смерть скорѣе, нежели отступиться отъ Бога. Въ заключеніе, Лангѐ опровергаетъ возраженіе, что церковь не слѣдуетъ защищать оружіемъ. Церковь, говоритъ онъ, не должна распространять свое ученіе оружіемъ, но защищать ее оружіемъ можно и должно; ибо съ установленіемъ церкви не отнято у властей право меча; а могутъ ли онѣ сдѣлать изъ него лучшее употребленіе, какъ обративъ его на защиту церкви?

Въ обсужденіи этихъ вопросовъ Лангѐ является скорѣе богословомъ, нежели политикомъ. Въ слѣдующихъ главахъ, доводы его принимаютъ болѣе свѣтскій характеръ. Онъ доказываетъ прежде всего, что народъ установляетъ царей, и хотя правители получаютъ власть свою отъ Бога, однако не иначе, какъ черезъ посредство народа и для его пользы. Въ подтвержденіе, опять приводятся примѣры изъ Св. Писанія, изъ языче-

ской и изъ христіанской исторіи. Но если царь установляется народомъ, продолжаетъ Лангѐ, то очевидно, что народъ выше царя, ибо господинъ назначаетъ своихъ слугъ, а не наоборотъ. Поэтому добрые цари не отвергаютъ названія служителей государства. Кромѣ того, народъ потому выше царя, что царь существуетъ для народа, а не наоборотъ. Наконецъ, множество народовъ живутъ безъ царей, но ни одинъ царь не можетъ жить безъ народа.

Первоначально, народная власть сосредоточивалась въ собраніи всѣхъ гражданъ. Но съ расширеніемъ государствъ, когда это сдѣлалось затруднительнымъ, правленіе было перенесено на сановниковъ, которые, будучи избираемы народомъ, являются его представителями. Они вмѣстѣ съ царемъ участвуютъ въ управленіи, и хотя каждый изъ нихъ въ отдѣльности ниже царя, но всѣ въ совокупности выше, какъ и самый народъ, который они представляютъ. Въ важныхъ же случаяхъ созываются и болѣе обширныя собранія выборныхъ людей. Лангѐ и здѣсь ссылается на историческіе примѣры, въ доказательство, что передавая власть царямъ, народъ удерживаетъ за собою право черезъ своихъ представителей участвовать въ управленіи, воздерживать князей и низлагать тирановъ. На это могутъ возразить, что все это прошедшее, а въ настоящемъ едва остаются слабые слѣды свободы, и народъ вездѣ потерялъ свою власть. Лангѐ отвѣчаетъ, что противъ народа нѣтъ давности; народъ не умираетъ и всегда можетъ требовать назадъ похищенную у него свободу. Если сановники ему измѣнили и предали его на жертву тиранніи, то съ нихъ слѣдуетъ за это взыскать, и чѣмъ долѣе продолжается гнетъ, тѣмъ сильнѣе должно быть наказаніе и тирану и тѣмъ, кто ему потворствовалъ.

Но спрашивается: съ какою цѣлью установляются князья? По природѣ, люди свободны и не терпятъ подчиненія; слѣдовательно, только великая польза могла заставить ихъ учредить надъ собою власть. Цѣль была двоякая: охраненіе правосудія внутри государства и защита отъ внѣшнихъ враговъ. Поэтому князь долженъ всегда имѣть въ виду то и другое. Кто дѣйствуетъ не для общаго блага, а для собственнаго, тотъ не князь, а тиранъ; такое государство ничто иное, какъ большая разбойничья шайка.

Прежде всего, князь установленъ для суда; но судитъ ли онъ по собственному произволу? Нѣтъ, онъ долженъ подчиняться закону, видя въ немъ органъ, Богомъ данный, для управленія человѣческими обществами.

Законъ есть разумъ, или лучше, собраніе многихъ разумовъ, а разумъ есть частица Божьяго духа; слѣдовательно, кто повинуется закону, тотъ повинуется самому Богу. Въ законѣ выражается мысль, изъятая отъ всѣхъ страстей и вліяній; поэтому онъ не можетъ быть установляемъ однимъ человѣкомъ. Князь же только органъ и исполнитель закона. Онъ получаетъ законъ отъ народа, который установляетъ его черезъ своихъ представителей. Князь обязывается соблюдать государственные законы и не въ правѣ измѣнять произвольно даже привилегіи отдѣльныхъ провинцій.

Изъ этого ясно, что князь не имѣетъ надъ подданными неограниченной власти. Онъ можетъ употреблять свой мечъ только по предписанію закона. Иначе гражданскій порядокъ немыслимъ, ибо люди не для того установили князей, чтобъ отдать себя и свою жизнь на произволъ одному человѣку. Подданные не слуги князя, а братья. Столь же мало власти имѣетъ князь и надъ имуществомъ гражданъ, ибо люди опять не для того поставили себѣ князя, чтобы подарить ему свое имущество, а для того, чтобы оно имъ охранялось отъ насилія. Поэтому, во всякомъ благоустроенномъ государствѣ постановлено правиломъ, что князь не имѣетъ права налагать подати безъ согласія чиновъ. Самое казенное имущество не есть собственность князя; онъ не можетъ распоряжаться имъ по усмотрѣнію, ибо это — общественное достояніе, котораго онъ только хранитель. Княжеское достоинство не собственность, а должность, исправляемая для общественной пользы. Поэтому и то, что пріобрѣтается войною, принадлежитъ государству, ибо завоеваніе совершается общими силами и на общія средства. Частное же имущество князя, какъ лица, должно быть строго отличаемо отъ имущества государственнаго. Если, не смотря на это различіе, князь расточаетъ общественное имущество или обращаетъ его въ свою пользу, то онъ долженъ считаться не княземъ, а тираномъ; у него власть можетъ быть справедливо отнята.

Таковы основанія взаимнаго договора между княземъ и народомъ. Князь обязывается править согласно съ закономъ, народъ же подъ этимъ условіемъ обязывается повиноваться. Если этотъ договоръ не заключается явно, то онъ долженъ быть подразумѣваемъ. Онъ истекаетъ изъ самаго закона природы, ибо что можетъ быть противнѣе природѣ, какъ то, чтобы народъ самъ на себя наложилъ цѣпи? Противъ этого не властны ни сила, ни время. Вездѣ, гдѣ государство заслуживаетъ это

названіе, такой договоръ существуетъ. Если же князь нарушаетъ его, онъ становится тираномъ, и тогда народъ не обязанъ болѣе ему повиноваться. Тираномъ правитель можетъ быть или по недостатку права или по злоупотребленію власти. Но послѣдній гораздо хуже перваго, ибо лучше, чтобы стадо пасъ воръ, нежели чтобы его уничтожалъ пастухъ. Лангѐ изображаетъ тирана почти тѣми же красками, какъ Аристотель, присоединяя къ этому нѣкоторыя черты изъ «Князя» Макіавелли: тиранъ истребляетъ лучшихъ людей, старается держать народъ въ бѣдности, сѣетъ раздоры между гражданами, размножаетъ шпіоновъ, запрещаетъ сходбища, соединяетъ въ себѣ лисицу и льва, стараясь между тѣмъ надѣть на себя личину добродѣтели.

Не можетъ быть никакого сомнѣнія, что народъ имѣетъ право сопротивляться тирану, который незаконно захватилъ власть. Сама природа учитъ насъ защищать свою свободу отъ нападеній; гражданское право требуетъ съ своей стороны, чтобы мы не дозволяли нарушать законъ. Однако, если тиранъ успѣлъ утвердиться, если онъ признанъ народомъ и правитъ справедливо, то ему слѣдуетъ повиноваться, ибо иначе не будетъ власти, которой законность не была бы подвержена сомнѣнію. Что касается до тирана по злоупотребленію власти, то въ этомъ случаѣ нужна осторожность, ибо безусловнаго мѣрила здѣсь невозможно приложить. Нельзя требовать отъ князя, чтобъ онъ былъ совершенъ. Самая общественная польза предписываетъ народу испытать всѣ средства, прежде нежели онъ возьмется за оружіе. Но если князь дѣйствительно оказывается тираномъ, то представители народа должны сначала увѣщевать его; когда же это не подѣйствуетъ, тогда они могутъ употреблять противъ него всѣ нужныя мѣры. Тиранъ является преступникомъ противъ высшей, народной власти; онъ оскорбляетъ величіе народа. Поэтому, онъ можетъ быть не только низложенъ, но и справедливо наказанъ. Право и даже обязанность взывать въ этомъ случаѣ къ оружію принадлежитъ всѣмъ сановникамъ въ совокупности. Если же большинство ихъ пренебрегаетъ своимъ долгомъ, то каждый изъ нихъ въ отдѣльности можетъ приложить руку къ дѣлу, ибо обязанность помогать народу и спасать государство лежитъ на всѣхъ. Только частнымъ людямъ не дозволяется по собственному произволу возставать на тирана; но какъ скоро хотя одинъ сановникъ подаетъ знакъ къ возмущенію, такъ они должны толпиться подъ его знамя. На тирана же, незаконно захватившаго власть, могутъ ополчаться и частные люди, ибо здѣсь нѣтъ ни права, ни договора.

Наконецъ, на четвертый вопросъ: имѣютъ ли сосѣди право помогать народу противъ тирана? Лангѐ отвѣчаетъ утвердительно, ибо съ одной стороны, всѣ члены церкви обязаны защищать ее отъ притѣсненій, съ другой стороны, человѣколюбіе требуетъ, чтобы мы помогали ближнимъ Кто равнодушно смотритъ на преступленія и не подаетъ помощи, тотъ. также виновенъ, какъ и самый преступникъ.

Таково содержаніе сочиненія Лангѐ, въ которомъ, согласно съ направленіемъ Кальвинистовъ, перемѣшиваются богословскія и чисто демократическія начала. Послѣ Марсилія Падуанскаго, это первый систематическій трактатъ, писанный въ демократическомъ духѣ. Лангѐ, полагая въ основаніе начало народной власти, развиваетъ изъ него теорію договора между княземъ и народомъ. Въ этомъ состоитъ его особенность. Онъ имѣлъ главнымъ образомъ въ виду охраненіе законнаго порядка, обезпечивающаго свободу и устраняющаго произволъ; но демократическія начала привели его къ чисто анархическимъ положеніямъ. Государственный бытъ, въ которомъ народъ обязанъ возставать на правительство, по мановенію одного сановника, ничто иное какъ постоянная анархія.

Книга Лангѐ не составляетъ еще однако крайняго предѣла индивидуальныхъ теорій XVI-го вѣка. Около того же времени (въ 1578-мъ году), вышло сочиненіе, писанное впрочемъ нѣсколько ранѣе, въ которомъ, въ еще болѣе анархическомъ духѣ, отстаиваются права личной свободы. Это былъ трактатъ подъ заглавіемъ: *Противъ одного или Рѣчь о добровольномъ рабствѣ* (Contr'un ou Discours de la servitude volontaire). Онъ принадлежалъ шестнадцатилѣтнему юношѣ, одаренному большимъ талантомъ, другу Монтеня, Стефану Ла-Боэси (Etienne de la Boëtie [1]).

Авторъ Рѣчи задаетъ себѣ вопросъ: откуда берется, что столько людей, народовъ и городовъ выносятъ иногда иго одного человѣка, когда вся его власть зависитъ отъ ихъ собственной воли? Если бы, говоритъ онъ, эти народы были силою принуждены повиноваться, то объ нихъ можно было бы пожалѣть, но тутъ не было бы ничего удивительнаго. Если бы они ввѣрялись тому, кто оказалъ имъ благодѣянія, то это могло бы быть неосторожно, но во всякомъ случаѣ, и это понятно. Но какъ объяснить, что люди добровольно подчиняются тираническої власти одного

[1]) Это сочиненіе явилось въ собраніи протестантскихъ трактатовъ, изданныхъ подъ заглавіемъ: Mémoires de l'etat de France sous Charles Neuvième.

человѣка, такъ что у нихъ не остается ничего своего, ни семейства, ни собственности, ни даже жизни? И не сто, не тысяча человѣкъ, а тысячи городовъ, милліоны людей не смѣютъ возстать на одного, тогда какъ имъ стоитъ захотѣть, чтобы безъ всякихъ усилій избавиться отъ его ига и пріобрѣсти величайшее въ жизни благо, свободу. Вообще, люди желаютъ тѣхъ благъ, которыя они могутъ получить безъ труда; отчего же исключеніе дѣлается для высшаго блага, безъ котораго самая жизнь не имѣетъ цѣны? Одной свободы люди не желаютъ, и повидимому, единственно отъ того, что еслибы они захотѣли, то немедленно бы ее получили. Никому не приходитъ въ голову, что князь такой же человѣкъ, какъ и всѣ, что у него два глаза, двѣ руки, одно тѣло, и если онъ имѣетъ какія либо преимущества передъ другими, то онъ получаетъ ихъ единственно отъ подданныхъ. Какъ же могъ произойти такой порядокъ вещей?

Если мы обратимъ вниманіе на законы природы и на тѣ права, которыя она дала человѣку, мы придемъ къ убѣжденію, что люди, по природѣ своей, свободны и равны между собою. Всѣ они созданы по одному образцу, и если одинъ имѣетъ высшія качества противъ другихъ, то они даны ему не для угнетенія слабѣйшихъ, а для оказанія помощи ближнимъ. Всѣ люди — товарищи и братья; никого нельзя лишить свободы, не нарушивъ его права. У людей есть и естественная наклонность защищать свою свободу, наклонность общая всѣмъ животнымъ, ибо четвероногія и птицы, когда пойманы, стараются защищаться и всѣми средствами возвратить себѣ свободу. Слѣдовательно, чтобы довести человѣка до состоянія рабства, надобно было совершенно извратить его природу, такъ чтобы онъ не сохранилъ объ ней даже воспоминанія. Такъ дѣйствительно и происходитъ въ мірѣ. Первоначально, это совершается двумя путями: силою и обманомъ; затѣмъ зло укореняется привычкою. Люди, рожденные подъ игомъ властелина, забываютъ уже о первобытной своей свободѣ, о своихъ природныхъ правахъ, и привыкаютъ къ рабству, какъ кони, которые сначала не выносятъ сѣдла и удилъ, а потомъ съ гордостью въ нихъ выступаютъ. Привычка къ рабству дѣлаетъ людей малодушными и изнѣженными, а тираны стараются усилить въ нихъ эти свойства. Они подавляютъ всякое умственное развитіе, ибо мысль и ученіе возбуждаютъ въ людяхъ воспоминаніе о своей прирожденной свободѣ. Они прельщаютъ народъ играми и зрѣлищами, чтобъ усластить ему тяжелое иго и игрушками отвлечь его отъ серіозныхъ идей. Въ особенности, они злоупотребляютъ религіею, пріучая народъ видѣть въ прави-

теляхъ нѣчто божественное. Наконецъ, они стараются всякаго рода выгодами пріобрѣсти себѣ приверженцевъ, и это составляетъ для нихъ главное средство удержать свою власть. Тирана окружаютъ пять, шесть человѣкъ, привязанныхъ къ нему личною пользою; послѣдніе, тѣмъ же способомъ, держатъ подъ собою пять, шесть сотъ другихъ; эти, въ свою очередь, имѣютъ около себя пять, шесть тысячь, которые наживаются подъ ихъ покровительствомъ, и т. д. Этою сѣтью заговорщиковъ весь народъ держится въ подчиненіи. Но такого рода выгоды, извлекаемыя изъ тираніи, составляютъ весьма плохо понятый интересъ. Эти люди ведутъ самую несчастную жизнь, ибо никогда ни въ чемъ не могутъ быть увѣрены и не имѣютъ ничего своего.

Этимъ Ла-Боэси кончаетъ свою Рѣчь, которая ничто иное, какъ краснорѣчивый и страстный памфлетъ во имя свободы. Политическаго пониманія здѣсь нѣтъ никакого; все ограничивается однимъ отрицаніемъ. Не смотря на похвалы Монтеня, это сочиненіе не болѣе, какъ пылкое изліяніе юноши.

Замѣчательнѣе всѣхъ этихъ изданій французскихъ Кальвинистовъ книга шотландскаго поэта и ученаго, Бюканана: *О царскомъ правѣ у Шотландцевъ* (De jure regni apud Scotos, 1579). Въ Шотландіи, Кальвинисты не только вооруженною рукою низвергли правительство, но успѣли упрочить свое преобладаніе. Теорія народовластія перешла здѣсь въ дѣйствительность. Въ оправданіе этихъ началъ, Бюкананъ написалъ свое сочиненіе. Воспитанный на классической литературѣ, онъ внесъ въ него то изящество формы, отсутствіемъ котораго такъ часто страдали другіе, современные ему писатели. Богословская примѣсь почти совершенно исчезаетъ и замѣняется основательнымъ изученіемъ Аристотеля. Эта книга имѣетъ, можетъ быть, менѣе оригинальности, нежели другія, но она носитъ на себѣ уже всѣ признаки новаго времени. Протестантскія начала сочетаются въ ней съ духомъ эпохи Возрожденія.

Сочиненіе писано въ видѣ разговора между защитникомъ народной власти и возражателемъ. Рѣчь идетъ о самомъ обиходномъ вопросѣ того времени, о различіи между царемъ и тираномъ. Для выясненія существеннаго характера того и другаго, Бюкананъ обращается прежде всего къ происхожденію царской власти. Онъ начинаетъ съ состоянія природы, предшествующаго образованію обществъ. Было время, говоритъ онъ, когда люди жили въ пещерахъ, безъ законовъ, безъ осѣдлости, сходясь и расходясь случайно. Но такой бытъ не могъ удовлетворить человѣка;

люди соединились въ общества. Ихъ связала не только частная польза, которая можетъ вести и къ распаденію союза, а прежде всего вложенное въ нихъ самою природою стремленіе къ соединенію съ себѣ подобными. Подъ именемъ природы надобно разумѣть свѣтъ, влитый Богомъ въ душу человѣка для распознанія добра и зла. Прирожденныя человѣку нравственныя понятія называются естественнымъ закономъ, котораго сущность заключается въ томъ, чтобы любить себя и ближнихъ, какъ самого себя. На этомъ законѣ зиждутся человѣческія общества, и такъ какъ онъ данъ человѣку свыше, то учредителемъ общества является самъ Богъ. Но во всякомъ тѣлѣ, состоящемъ изъ различныхъ частей, возможны нарушенія порядка (perturbationes). Поэтому необходимъ медикъ, устраняющій эти болѣзненныя проявленія и охраняющій здоровье тѣла. Въ гражданскомъ союзѣ этотъ медикъ обыкновенно называется царемъ. Должность его заключается, слѣдовательно, въ попеченіи о здоровьи тѣла и объ устраненіи болѣзней. Здоровье гражданскаго тѣла состоитъ въ соблюденіи правды или въ воздержаніи страстей, ибо всѣ добродѣтели, образуя середину между двумя крайностями, заключаются въ извѣстномъ уравненіи, которое и составляетъ существо правды. Такое уравненіе человѣческихъ стремленій силою разума должно быть произведено въ гражданскомъ тѣлѣ царемъ. Поэтому древніе возводили въ этотъ санъ людей, которые превосходили всѣхъ мудростью и правдою. Когда же въ государствѣ нѣтъ такого человѣка, надобно взять того, кто болѣе всѣхъ приближается къ этому образцу. Простой же выборъ не дѣлаетъ царя, также какъ онъ не дѣлаетъ медика.

Если бы всегда можно было найти мудраго правителя, который бы не злоупотреблялъ данными ему правами, то цари сохранили бы власть въ томъ видѣ, какъ она была имъ первоначально ввѣрена, то есть, свободную и не связанную никакими правилами. Но злоупотребленія власти показали необходимость законовъ, сдерживающихъ произволъ правителей. Люди убѣдились изъ опыта, что свобода лучше охраняется, когда она ставится подъ защиту законовъ, нежели когда она отдается въ руки царей. Человѣкъ можетъ заблуждаться и грѣшить; поэтому необходимо связать его правилами, отъ которыхъ онъ не могъ бы уклоняться. Царь долженъ быть говорящимъ закономъ, какъ свидѣтельствуютъ древніе писатели. Однако этимъ не устраняется и личное усмотрѣніе правителя. Какъ медицинскія правила не могутъ обнимать всѣхъ болѣзненныхъ припадковъ, такъ и гражданскій законъ не въ состояніи дать правилъ на всѣ слу-

чаи. Будущее невозможно предвидѣть, и судъ всегда необходимъ. Кромѣ того, законъ неумолимъ, а жизнь требуетъ иногда снисхожденія. Поэтому, при всякихъ уставахъ, есть всегда просторъ для мудраго усмотрѣнія.

Кто же долженъ быть законодателемъ? Разумѣется, не самъ царь, который не станетъ себя связывать, а народъ, который, передавая власть правителю, долженъ опредѣлить и размѣры этой власти. Это должно дѣлаться не насильственно, а по совѣщаніи съ царемъ, общимъ постановленіемъ. «Но, замѣчаетъ на это возражатель, народъ — многоглавый звѣрь; извѣстно, каковы его дерзость и непостоянство.» Поэтому, отвѣчаетъ защитникъ народной власти, первоначальное сужденіе о законахъ должно быть предоставлено не цѣлому народу, а выборнымъ отъ разныхъ чиновъ. Затѣмъ, предварительное ихъ заключеніе представляется на утвержденіе народа. «Однако, продолжаетъ возражатель, развѣ народъ и выборные совѣтники не увлекаются тѣми же страстями, какъ и царь? Чѣмъ ихъ больше, тѣмъ хуже.» Нѣтъ, отвѣчаетъ тотъ; многіе видятъ дѣло лучше, нежели одинъ, даже мудрѣйшій; ибо, хотя въ массѣ каждый имѣетъ только малую долю добродѣтели, однако въ совокупности, изъ этого образуется добродѣтель совершенная. Пороки же, будучи противоположны другъ другу, взаимно уничтожаются въ массѣ, и въ результатѣ выходитъ умѣренность. Что же касается до толкованія закона и до приложенія его къ отдѣльнымъ случаямъ, то и это дѣло лучше ввѣрить коллегіи, нежели одному лицу, которое, пользуясь этимъ правомъ, можетъ стать выше закона. — Возражатель настаиваетъ: «но неужели же надобно непремѣнно предполагать, что цари будутъ злоупотреблять своею властью?» На это, говоритъ тотъ, отвѣчаетъ исторія, которая показываетъ, къ чему привела необузданная власть римскаго первосвященника, когда ему предоставлено было право толковать по своему произволу законъ Божій.

Таковы обязанности царя. Изъ этого ясно, что онъ долженъ быть образцомъ всѣхъ добродѣтелей. Главная его задача — представлять собою примѣръ народу, ибо этимъ онъ дѣйствуетъ гораздо сильнѣе, нежели всякими другими средствами. Это — высшее его назначеніе.

Противоположенъ царю тиранъ. Вообще, тираномъ называется тотъ, кто силою захватываетъ власть; но Аристотель приводитъ еще и другіе признаки. Царская власть сообразна съ природою, тиранія ей противна; царю граждане подчиняются добровольно, тирану по принужденію; цар-

ство есть владычество свободнаго надъ свободными, тиранія — власть господина надъ рабами. Есть однако и такіе тираны, которые, похитивъ правленіе силою, имѣютъ въ виду благо народа. И они подобны разбойникамъ; но ихъ можно терпѣть, если нельзя ихъ устранить, какъ иногда нужно терпѣть и болѣзни. Съ тѣми же, которые правятъ для собственной пользы, граждане не связаны никакою связью; ихъ слѣдуетъ считать врагами Бога и людей. Защитникъ народной власти описываетъ тирана, слѣдуя большею частью изображенію Аристотеля.

Возражатель соглашается со всѣмъ этимъ. Справедливо, говоритъ онъ, что кому принадлежитъ власть установлять царей, тотъ можетъ и сдерживать ихъ законами. Но что дѣлать, когда установлены короли наслѣдственные и полноправные?—Не думаю, отвѣчаетъ тотъ, чтобы когда либо существовалъ народъ довольно малодушный, чтобы дать правителямъ столь безграничную власть надъ собою, а если таковой и былъ, то онъ достоинъ оставаться подъ вѣчною тиранією, въ наказаніе за свою глупость. Подобные примѣры должны служить предостереженіемъ для другихъ. Въ душѣ человѣка есть нѣчто высокое и благородное, вложенное въ самую его природу, въ силу чего онъ хочетъ повиноваться единственно тому, кто правитъ съ пользою для общества (Habet humanus animus sublime quoddam et generosum naturae insitum, ut nemini parere velit, nisi utiliter imperanti). А у наслѣдственнаго царя могутъ быть дѣти неспособные или безумные. Вообще, умѣренное правленіе самое долговѣчное.

Бюкананъ доказываетъ исторически, что у Шотландцевъ никогда не было неограниченнаго правленія, и затѣмъ переходитъ къ вопросу о средствахъ противъ тираніи и о наказаніи тирановъ.

Если правитель захватилъ власть силою, то противъ него всегда можетъ быть употреблена сила. Если народъ далъ свое согласіе по принужденію или вслѣдствіе обмана, то подобное согласіе не можетъ быть признано законнымъ; и здѣсь необходимо возстановленіе нарушеннаго права. Но что дѣлать, когда законный правитель нарушаетъ законъ и ведетъ себя, какъ врагъ народа? Возражатель приводитъ тексты Св. Писанія, предписывающіе повиновеніе властямъ, ибо онѣ установлены отъ Бога. Защитникъ народныхъ правъ старается истолковать эти тексты въ свою пользу. Онъ утверждаетъ, что Апостолъ говоритъ не о тиранахъ, а о законныхъ и добрыхъ царяхъ, не о лицахъ носящихъ должность, а о существѣ должностей. Слова Апостола, говоритъ онъ, относятся ко всѣмъ

властямъ вообще; неужели же всѣ изъяты отъ законовъ и могутъ все дѣлать безнаказанно? Молиться слѣдуетъ и за злыхъ, но пороки ихъ не должны оставаться безъ справедливой кары. Наконецъ, апостолъ Павелъ имѣлъ въ виду тѣхъ, къ кому онъ писалъ, то есть, разсѣянныхъ и угнетенныхъ Христіанъ; онъ совѣтовалъ имъ, для сохраненія мира, повиноваться существующимъ властямъ. Если бы въ тѣ времена былъ царь Христіанинъ, Апостолъ написалъ бы ему, что онъ ведетъ себя не такъ, какъ слѣдуетъ правителю, и запретилъ бы Христіанамъ имѣть съ нимъ общеніе. Изъ Св. Писанія можно доказать напротивъ, что тирановъ дозволено убивать. Писаніе предписываетъ истреблять злодѣевъ, и тираны не изъемлются изъ этого правила. Даже святители, злоупотребляющіе своею властью, могутъ быть наказаны, а они имѣютъ высшую, духовную должность. Если у Евреевъ нѣтъ примѣра наказанія царя народомъ, то это произошло единственно потому, что еврейскіе законы установлены самимъ Богомъ, который вслѣдствіе этого предоставилъ себѣ наказаніе виновныхъ. Мы же утверждаемъ, продолжаетъ защитникъ демократіи, что народъ, отъ котораго цари получили свои права, выше царей, и что народное собраніе имѣетъ надъ царемъ туже власть, какую царь имѣетъ надъ отдѣльными гражданами. Всѣ народы, у которыхъ установлены цари, полагаютъ, что права, данныя народомъ, могутъ быть и отняты имъ. Примѣрами могутъ служить въ Римѣ Децемвиры, въ новое время Хильперикъ, король Франціи, Христіернъ, король Датскій. Что̀ можетъ быть дурнаго въ законѣ, который требуетъ наказанія виновныхъ въ его нарушеніи? Если хотятъ отрицать это право, то надобно осуждать всѣ законы, ибо всѣ этого требуютъ. Воля, данная страстямъ правителя, во всякомъ случаѣ не можетъ быть полезна народу. Поэтому нельзя хулить народъ, имѣющій верховную законодательную власть, если онъ хочетъ, чтобы добрый царь господствовалъ надъ гражданами, а надъ дурнымъ царемъ законъ. Своеволіе не служитъ и къ пользѣ самого царя, ибо кто снимаетъ оковы съ безумнаго, тотъ дѣйствуетъ во вредъ ему. Въ человѣкѣ, преданномъ страстямъ, властвуютъ два дикіе звѣря: гнѣвъ и похоть; законъ же заставляетъ ихъ покоряться разуму. Единственный вопросъ заключается здѣсь въ томъ: кто будетъ судить правителя, злоупотребляющаго своею властью? у кого достанетъ на это силы? Для рѣшенія этого вопроса слѣдуетъ разобрать, кто выше изъ трехъ: царь, законъ или народъ? Царь получаетъ власть отъ закона, ибо законъ дѣлаетъ его царемъ; народъ же стоитъ выше закона, ибо онъ издаетъ и

отмѣняетъ законъ. Это можно доказать и другимъ путемъ: то что существуетъ для другаго, ниже того, для чего оно существуетъ; но царь установленъ для пользы народа; слѣдовательно, народъ выше царя. Поэтому царь можетъ быть судимъ и наказанъ народомъ. Для царей не можетъ считаться безчестіемъ даже преданіе ихъ обыкновеннымъ судамъ; ибо здѣсь судятъ не лица, а самъ законъ; повиновеніе же закону составляетъ высшее достоинство добраго правителя. Противъ царей допускается искъ въ гражданскихъ дѣлахъ; такъ не безразсудно ли освобождать ихъ отъ суда въ дѣлахъ важнѣйшихъ, въ преступленіяхъ? Наконецъ, надобно сказать, что между царемъ и народомъ существуетъ взаимный договоръ, утвержденный присягою. Кто нарушаетъ это обязательство, тотъ лишается пріобрѣтенныхъ имъ правъ. Поэтому тиранъ, нарушающій законы, становится врагомъ народа, а съ врагомъ, который наноситъ обиду, ведется справедливая война. Въ этомъ случаѣ, не только цѣлый народъ, но и отдѣльныя лица имѣютъ право убить тирана. Древніе всегда считали это дозволеннымъ; теперь же многіе, восхваляя древнихъ, порицаютъ тѣхъ, которые въ настоящее время слѣдуютъ тому же примѣру. Лучшимъ доказательствомъ служитъ здѣсь совѣсть самихъ тирановъ, которые вѣчно видятъ висящій надъ собою мечъ.

«Однако, замѣчаетъ возражатель, если всякому частному человѣку дозволено убить тирана, то не открывается ли этимъ путь всѣмъ злодѣяніямъ? Всякій подъ этимъ предлогомъ можетъ убить и добраго царя. Отсюда могутъ произойти всеобщія потрясенія и смуты».—Я не распространяю этого правила на тѣхъ тирановъ, которые освящены свободнымъ голосомъ народа, отвѣчаетъ демократъ, даже и не на тѣхъ, которые, захвативъ власть насильно, правятъ для общей пользы. Притомъ, я говорю только о правѣ, а не о способѣ его прилагать. Здѣсь слѣдуетъ соображаться съ временемъ, мѣстомъ и обстоятельствами. Медикъ указываетъ лѣкарство, но не его вина, если оно дается не во время.

Наконецъ, возражатель желаетъ знать, осуждаетъ ли церковь тирановъ? Въ отвѣтъ указывается на слова апостола Павла, который запрещаетъ имѣть сношенія съ явными преступниками и злодѣями.—Но подразумѣваются ли подъ этимъ и цари? вопрошаетъ тотъ.—Отцы церкви такъ это понимали, отвѣчаетъ демократъ. Амвросій изгналъ Ѳеодосія изъ храма. Церковь и за легчайшіе грѣхи отлучаетъ живыхъ отъ общенія вѣрующихъ и предаетъ мертвыхъ злыхъ духамъ. Слѣдовательно, не можетъ быть сомнѣнія, что она тирановъ считаетъ достойными смерти.

Такимъ образомъ, Бюкананъ доводитъ начало народовластія до самыхъ крайнихъ его послѣдствій, до ученія о тираноубійствѣ. Въ этомъ Кальвинисты сходились съ демократическими проповѣдниками католицизма, которые въ XVI-мъ вѣкѣ, отправляясь отъ иныхъ началъ, дошли съ своей стороны до тѣхъ же выводовъ.

В. Іезуиты.

Протестантизмъ не могъ водвориться въ значительной части западной Европы безъ сильнаго противодѣйствія со стороны Католической церкви. Религіозное зданіе, которое стояло цѣлые вѣка, власть, которая была воспитательницею человѣчества, не могли безъ боя отступить передъ новымъ и не совсѣмъ послѣдовательнымъ ученіемъ. Бороться съ протестантами было тѣмъ возможнѣе, что съ появленіемъ новой религіозной формы, старый порядокъ не утратилъ своего значенія. Историческія начала составляютъ одинъ изъ необходимыхъ элементовъ человѣческаго развитія; они должны были занять мѣсто на ряду съ свободою. Съ XIV-го вѣка, католицизмъ очевидно склонялся къ упадку; успѣхи Реформаціи снова пробудили всю его энергію. Накопленный вѣками запасъ умственныхъ и нравственныхъ силъ былъ вызванъ для защиты церкви, которой угрожала опасность со стороны нововводителей. Наступила реакція, энергическая, послѣдовательная, и католицизмъ возродился, хотя не съ прежнимъ могуществомъ и не съ прежнимъ значеніемъ, однако сохраняя еще высокое положеніе въ европейскомъ мірѣ.

Главнымъ дѣятелемъ въ этомъ реакціонномъ движеніи былъ вновь учрежденный орденъ Іезуитовъ. Онъ принесъ на помощь католицизму, съ одной стороны, самую строгую внутреннюю дисциплину и организацію, основанную на безусловномъ подчиненіи властямъ, начала, выработанныя всею предъидущею исторіею Западной церкви, съ другой стороны, столь же изумительную изворотливость ума, которая давала ему возможность приноравливаться къ духу новаго времени и пользоваться всѣми средствами для достиженія своихъ цѣлей. Іезуиты хорошо поняли, что на прежней почвѣ оставаться невозможно, что уступки необходимы; но они старались дѣлать ихъ, удержавши какъ можно болѣе изъ прежней системы. Они въ теоріи стояли за принципы, но на практикѣ уклонялись отъ нихъ всякій разъ, какъ того требовали обстоятельства. Это была сдѣлка стараго съ новымъ, но не честная и откровенная сдѣлка, во имя

началъ, какъ протестантизмъ, а сдѣлка съ заднею мыслью, вызванная необходимостью. Упроченная вѣками церковь не могла отступиться отъ основныхъ своихъ положеній; можно было дѣлать уступки только фактически. Отсюда ясно, что въ Іезуитахъ невозможно видѣть представителей истиннаго духа Римской церкви. Іезуитизмъ не былъ послѣдовательнымъ развитіемъ началъ католицизма; это было искусственное его произведеніе, въ борьбѣ съ ускользавшимъ отъ него духомъ новаго времени. Вмѣсто грознаго величія и непреклонной воли Григорія VII-го и Иннокентія III-го, являются уловки, увертки, тайныя интриги, потачка дурнымъ страстямъ, искаженіе нравственности. Заслуга Іезуитовъ состоитъ въ возстановленіи дисциплины въ упавшемъ католическомъ духовенствѣ; но въ дѣятельности своей, они слишкомъ часто приносили въ жертву нравственныя начала практическимъ цѣлямъ. Они представляютъ сочетаніе новаго макіавелизма съ средневѣковою теократіею.

Дѣятельность Іезуитовъ не ограничивалась впрочемъ одною практическою областью. Чтобъ успѣшно бороться съ протестантизмомъ, надобно было облечь въ новую форму ученіе средневѣковой церкви. Изъ ихъ школы возникла громадная литература, и полемическая и догматическая. Главнымъ центромъ этого движенія была Испанія, родина іезуитскаго ордена, откуда исходила преимущественно католическая реакція въ XVI-мъ вѣкѣ. Въ богословскомъ отношеніи, характеристическою чертою іезуитскаго ученія было возстановленіе пелагіанскихъ началъ. Это былъ главный вопросъ того времени. Борьба между августинизмомъ и пелагіанизмомъ, между началами закона и свободы, которую мы видѣли у Лютеранъ и у Кальвинистовъ, возгорѣлась и въ средѣ Іезуитовъ. Но между тѣмъ какъ протестанты старались воскресить въ самой рѣзкой его формѣ ученіе Августина, Іезуиты, напротивъ, настаивали преимущественно на свободѣ человѣка и на личномъ его участіи въ дѣлѣ спасенія. Это опять объясняется тѣмъ, что признаніе естественной свободы въ человѣкѣ давало возможность отрицать свободу духовную и сильнѣе подчинить вѣрующаго церкви. Естественная свобода ведетъ къ грѣху, а грѣхи отпущаются церковью. Съ другой стороны, спасаясь отчасти собственными заслугами, человѣкъ на этомъ пути нуждается въ постоянномъ руководителѣ, а таковымъ является Іезуитъ, глубоко изучившій всѣ изворотцы совѣсти. Главнымъ представителемъ пелагіанскихъ началъ въ XVI-мъ вѣкѣ былъ испанскій Іезуитъ Молина. Онъ направилъ свою полемику противъ самой сущности теоріи Августина, развитой Ѳомою Аквинскимъ.

Философское основаніе этой теоріи заключалось въ томъ, что движущія причины мірозданія располагаются въ іерархическомъ порядкѣ, такъ что первоначальная причина движетъ второстепенныя, которыя въ свою очередь передаютъ движеніе низшимъ. Молина утверждалъ, напротивъ, что Богъ и свободная воля человѣка относятся другъ къ другу, не какъ первоначальная причина и второстепенная, а какъ двѣ частныя причины, производящія общее дѣйствіе. Очевидно, что это было отступленіе отъ системы Ѳомы Аквинскаго, согласное съ ученіемъ Дунса Скота. Книга Молины возбудила самые горячіе споры. Противъ нея возстали и нѣкоторые Іезуиты, но болѣе всего Доминиканцы, которые держались чистаго ученія Ѳомы Аквинскаго. Они требовали, чтобы это сочиненіе было объявлено еретическимъ, и папа былъ весьма къ тому склоненъ, ибо свобода, которую отстаивалъ Молина, была орудіемъ обоюдо-острымъ. Іезуиты успѣли однако предотвратить этотъ ударъ. Они были слишкомъ необходимы папскому престолу, который принужденъ былъ щадить господствующія у нихъ воззрѣнія, тѣмъ болѣе что они умѣли искусно обращать свое оружіе въ пользу Католической церкви.

Іезуиты подробно обсуждали и вопросы права и политики. Испанцы Сото, Васкезъ, Молина, Суарезъ, Бельгіецъ Лессій посвятили этому предмету обширныя сочиненія. Знаменитый кардиналъ Беллармінъ, высшій представитель католическаго богословія въ XVI-мъ вѣкѣ, главный боецъ противъ реформаторовъ, изслѣдовалъ вновь отношенія свѣтской власти къ духовной. Нельзя сказать однако, чтобы эта обширная литература сколько нибудь подвинула науку. Новаго въ ней нѣтъ почти ничего. Противодѣйствуя протестантизму, Іезуиты старались даже избѣгать всякой новизны; они заботились главнымъ образомъ о защитѣ и возстановленіи стараго. Поэтому они довольствовались сведеніемъ къ общему итогу средневѣковыхъ писателей, приноровляясь притомъ къ потребностямъ времени, вслѣдствіе чего противники упрекали ихъ въ стараніи сочинить богословіе полезное и приспособленное къ обстоятельствамъ. Въ основаніи ихъ ученія лежитъ все таки система Ѳомы Аквинскаго, краеугольный камень средневѣковаго католицизма, но видоизмѣненная положеніями Дунса Скота, согласно съ тѣми началами свободы, которыя Іезуиты вводили въ богословіе. Въ политикѣ, они развили теорію народовластія гораздо далѣе, нежели Ѳома Аквинскій; нѣкоторые довели его до самыхъ крайнихъ послѣдствій, не оставаясь въ этомъ отношеніи позади Кальвинистовъ. Но это направленіе было вызвано болѣе разгаромъ религіозной

борьбы, нежели стремленіемъ къ научной истинѣ. Вообще, новыя начала вводимыя Іезуитами, не могли быть плодотворны, ибо это были не болѣе, какъ уступки, нерѣдко противорѣчившія другимъ сторонамъ ихъ ученія. Цѣльной системы изъ этого не могло выработаться. Поэтому іезуитская литература представляетъ скорѣе любопытный памятникъ отживающаго времени, нежели произведеніе свѣжей и живой мысли. Разборъ замѣчательнѣйшихъ іезуитскихъ писателей по части права и политики подтвердитъ этотъ взглядъ.

Кардиналъ Беллярминъ, выступая во всеоружіи противъ протестантовъ, поставилъ себѣ между прочимъ задачею возстановленіе средневѣковыхъ теорій папской власти. Въ его сочиненіи: *О Спорныхъ вопросахъ Христіанской вѣры* [1]), есть особый трактатъ: *О Римскомъ первосвященникѣ* (De Romano Pontifice), гдѣ разбираются существо папской власти и права, принадлежащія ей въ гражданской области. Согласно съ общимъ ученіемъ Іезуитовъ, Беллярминъ противополагаетъ духовную власть свѣтской, въ томъ отношеніи, что первая установлена Богомъ непосредственно, а вторая черезъ посредство естественнаго закона. Но по естественному закону, власть принадлежитъ не тому или другому лицу, а цѣлому обществу или народу въ совокупности. Слѣдовательно, первоначально отъ Бога происходитъ власть народная; затѣмъ уже народъ можетъ, по своему усмотрѣнію, переносить ее на тѣ или другія лица. Эта теорія, составляющая дальнѣйшее развитіе ученія Ѳомы Аквинскаго, была провозглашена на Тридентскомъ соборѣ вторымъ генераломъ Іезуитскаго ордена, Лайнезомъ, и принята Іезуитами вообще. Въ силу этихъ началъ, народная власть являлась источникомъ всякой гражданской власти. Однако Беллярминъ не выводитъ отсюда, что демократія — единственное правомѣрное государственное устройство. Народъ, облеченный верховною властью, говоритъ онъ, можетъ установить у себя всякій образъ правленія; но лучшій изъ нихъ монархія. Преимущество ея состоитъ въ томъ, что она болѣе всѣхъ другихъ отвѣчаетъ требованіямъ государственной власти. Монархія наиболѣе способна охранять въ обществѣ должный порядокъ, то есть, подчиненіе низшихъ высшимъ; она даетъ государству наибольшее единство, а такъ какъ изъ единства вытекаетъ сила, то она сообщаетъ власти наиболѣе силы; на-

---

[1]) Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. 1586.

конецъ, вслѣдствіе всѣхъ этихъ качествъ, она прочнѣе всякаго другаго образа правленія. Правда, она способна искажаться; потому полезно умѣрять ее другими элементами: монархъ долженъ окружать себя сановниками, избираемыми изъ цѣлаго народа, и поручать имъ отдѣльныя области въ управленіе. Очевидно, это ничто иное, какъ ученіе Ѳомы Аквинскаго, съ еще меньшимъ ограниченіемъ монархическаго начала, нежели то, которое мы видѣли у знаменитаго схоластика. Беллярминъ не останавливается однако и на этомъ: сдѣлавши такую уступку, онъ немедленно оговаривается и утверждаетъ, что сама по себѣ, монархія все таки наилучшій изъ всѣхъ образовъ правленія. Поэтому Христосъ установилъ его въ церкви, сосредоточивъ всю власть въ лицѣ папы.

Въ чемъ же состоитъ взаимное отношеніе двухъ властей? Въ изслѣдованіи этого вопроса, Беллярминъ примыкаетъ къ послѣдней теоріи папства, явившейся въ средніе вѣка, къ теоріи конечной цѣли. Онъ становится на ту точку зрѣнія, на которой стояли умѣренные защитники папской власти въ XV-мъ вѣкѣ, напримѣръ Туррекремата. Истина, говоритъ онъ, находится посединѣ между двумя крайностями, между мнѣніемъ тѣхъ, которые приписываютъ римскому первосвященнику безусловное полновластіе, какъ въ духовныхъ, такъ и въ свѣтскихъ дѣлахъ, и тѣхъ, которые отрицаютъ у папы всякую власть въ гражданской области. Послѣднее мнѣніе принадлежитъ не столько ученымъ, сколько еретикамъ. Средній же путь состоитъ въ томъ, что у папы отрицается въ гражданской области власть *прямая* или непосредственная (directe), а приписывается ему власть *косвенная* (indirecte).

Если бы папѣ, по божественному праву, принадлежала власть надъ всѣмъ Христіанствомъ, говоритъ Беллярминъ, то это слѣдовало бы доказать изъ Св. Писанія или изъ преданія апостоловъ. Но въ Св. Писаніи говорится только, что Петру даны ключи царства небеснаго; о ключахъ земнаго царства нѣтъ ни слова. Изъ апостольскаго преданія также нельзя вывесть подобной власти. Напротивъ того, извѣстно, что самъ Спаситель не отнималъ земныхъ царствъ у законныхъ владѣльцевъ. Христосъ, какъ человѣкъ, свѣтской власти не имѣлъ, а папа — намѣстникъ его на землѣ. Христосъ прямо сказалъ: *царство мое не отъ міра сего*. Всѣ мѣста Св. Писанія, гдѣ говорится о его царствѣ, означаютъ царство духовное, небесное. Мало того: Христосъ не передалъ своему намѣстнику даже всей власти, которую онъ самъ имѣлъ, какъ человѣкъ, напримѣръ, власти установлять таинства и дѣлать чудеса. Онъ далъ папѣ един-

ственно тѣ права, которыя приличны ему, какъ человѣку. Однако съ другой стороны, Спаситель не лишилъ своего намѣстника всякаго вліянія на гражданскую область. Тамъ, гдѣ этого требуетъ духовное благо Христіанства, папа можетъ располагать всѣмъ свѣтскимъ имуществомъ вѣрующихъ. Отношеніе двухъ властей подобно отношенію души къ тѣлу. Послѣднее не существуетъ для души, ни душа для тѣла, но такъ какъ оба соединяются въ одномъ лицѣ, то между ними должны быть связь и подчиненіе. А такъ какъ душа составляетъ высшую часть человѣка, то, оставляя тѣлу самостоятельность его дѣйствій, она воздерживаетъ его и распоряжается имъ, всякій разъ какъ этого требуетъ душевное благо. Подобно тому, и свѣтская власть, оставаясь самостоятельною въ своей сферѣ, подчиняется церковной, всякій разъ какъ этого требуетъ духовное благо Христіанства. Поэтому, хотя папа не имѣетъ права низлагать князей въ качествѣ обыкновеннаго судьи, какъ онъ отставляетъ епископовъ, однако онъ можетъ это дѣлать, когда это оказывается необходимымъ для спасенія душъ. Папа не издаетъ также обыкновенныхъ гражданскихъ законовъ и не уничтожаетъ существующихъ; но и это право принадлежитъ ему, когда законъ нуженъ для спасенія душъ, а князь отказывается его издать, или когда законъ вреденъ для Христіанства, а князь не хочетъ его отмѣнить. Наконецъ, папа можетъ вмѣшиваться и въ свѣтскій судъ, когда это необходимо для духовнаго блага вѣрующихъ, и нѣтъ свѣтскаго судьи, который могъ бы удовлетворить этому требованію.

Въ основаніи этого ученія лежитъ, какъ сказано, теорія конечной цѣли. Обѣ власти, говоритъ Беллармінъ, суть члены единаго тѣла; но цѣль одной изъ нихъ, временное благо, подчиняется цѣли другой, то есть, благу вѣчному; слѣдовательно, свѣтская власть подчиняется духовной. Иначе: церковь должна быть совершенна; слѣдовательно, для достиженія своей цѣли, она должна быть снабжена достаточными средствами, а потому должна имѣть власть располагать свѣтскими благами, когда этого требуетъ спасеніе душъ. Къ тому же заключенію приводятъ, наконецъ, и слова, сказанныя Христомъ Петру: ***паси овцы моя.*** Этимъ Петру дана была вся власть, необходимая для пастыря; но пастырь долженъ имѣть достаточную силу, чтобы отгонять волковъ, смирять буйныхъ барановъ и давать овцамъ все для нихъ нужное; слѣдовательно, въ общей пастырской должности заключается и право располагать съ этою цѣлью свѣтскими благами. Въ подкрѣпленіе, Белларминъ приводитъ историческіе примѣры проявленія папской власти.

Очевидно, что эта теорія, не представляющая ни одного новаго доказательства, была ничто иное, какъ попытка, косвеннымъ путемъ, подъ видомъ уступки, возстановить старый порядокъ. Іезуитъ выводилъ папу изъ свѣтской области черезъ переднія двери, съ тѣмъ чтобы ввести его опять черезъ заднія. Этимъ способомъ легко было отдѣлаться отъ всѣхъ противорѣчившихъ этой системѣ свидѣтельствъ, какъ Св. Писанія, такъ и самихъ папъ; можно было утверждать, что приводимые противниками тексты и изреченія относятся единственно къ прямой власти, а не къ косвенной. Но величайшая несообразность этого ученія состояла въ томъ, что оно строилось единственно на основаніи умозаключеній, тогда какъ первоначальное положеніе Беллармина состояло въ томъ, что папская власть вся основана на положительномъ законѣ и на непосредственномъ установленіи Божьемъ.

Не смотря однако на то, что эта теорія оставляла римскому первосвященнику все существенное, чего онъ могъ домогаться, папа не былъ доволенъ уступками, сдѣланными Белларминомъ. Сикстъ V-й пришелъ даже въ ярость при чтеніи его книги и наложилъ на нее запрещеніе. Но послѣ смерти властолюбиваго папы, она немедленно была разрѣшена и сдѣлалась опорою обновленнаго католицизма. Духъ времени говорилъ слишкомъ громко и не позволялъ идти далѣе. Но со стороны приверженцевъ свѣтской власти, эти воскресшія притязанія не могли остаться безъ отвѣта. Трактатъ Беллармина вызвалъ нѣсколько ученыхъ опроверженій. Изъ нихъ замѣчательнѣйшее, то, которое повело къ дальнѣйшей полемикѣ, принадлежало Вильгельму Барклаю, шотландскому юристу, проживавшему во Франціи. Барклай былъ искренній католикъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ ревностный приверженецъ королевской власти. Онъ написалъ книгу: *О царствѣ* (De regno), въ которой проводилъ начала чистаго абсолютизма. Трактатъ его: *О власти папы* (De potestate papae), писанный въ опроверженіе теоріи Беллармина, вышелъ въ 1609 году, болѣе двадцати лѣтъ послѣ появленія послѣдней [1]).

Барклай справедливо замѣчаетъ, что различіе между прямою властью и косвенною вовсе не существенно. Кто имѣетъ косвенную власть, тотъ имѣетъ дѣйствительную власть. Если папѣ принадлежитъ право низлагать королей, то онъ на дѣлѣ владыка свѣтской области. Но въ такомъ случаѣ, всѣ доводы, приводимые противъ прямой власти, обращаются

---

[1]) Goldast, III, 624.

противъ косвенной. Подобная власть можетъ быть присвоена папѣ или божественнымъ закономъ или человѣческимъ. Первое надобно доказать изъ Св. Писанія. Между тѣмъ, самъ Беллармінъ признаетъ, что въ Св. Писаніи говорится только о ключахъ царства небеснаго, и нѣтъ ни слова о ключахъ царства земнаго. Онъ сознается также, что нельзя вывести этой власти изъ апостольскаго преданія: апостолы сами считали себя подданными свѣтскихъ князей и предписывали другимъ повиновеніе. Наконецъ, защитники папства не могутъ указать и на человѣческій законъ, который бы давалъ римскому первосвященнику подобныя права. Если же они утверждаютъ, что косвенная власть надъ свѣтскою областью заключается въ духовной, какъ принадлежность, то пусть они докажутъ это изъ Св. Писанія или изъ апостольскаго преданія.

Философскіе доводы Беллармина точно также лишены основанія. Изъ того, что обѣ власти составляютъ части единаго христіанскаго государства, отнюдь не слѣдуетъ, что одна подчиняется другой: онѣ связываются только взаимною помощью и любовью. Сравненіе съ членами человѣческаго тѣла не доказываетъ подчиненія, ибо члены не зависятъ другъ отъ друга, напримѣръ, правая рука отъ лѣвой и одно плечо отъ другаго. Что касается до цѣлей, то духовная цѣль выше свѣтской, но изъ этого опять не слѣдуетъ, что она подчиняетъ себѣ послѣднюю. Онѣ могутъ принадлежать къ различнымъ порядкамъ или родамъ, такъ что между ними можетъ и не быть взаимной зависимости. Цѣль опредѣляется не разумомъ, указывающимъ на связь вещей, а волею, стремящеюся къ достиженію извѣстнаго блага. Цѣль государственной власти, какъ государственной, одно лишь земное благо; небесное блаженство до нея не касается, какъ можно видѣть изъ того, что она существуетъ и у язычниковъ. Если же князь имѣетъ въ виду и достиженіе цѣли небесной, то онъ стремится къ ней не въ качествѣ представителя государственной власти, а въ качествѣ члена духовнаго союза, церкви. Какъ сыны церкви, князья повинуются папѣ; но противъ нихъ можетъ быть употреблено только духовное оружіе, а не матеріальное. Съ своей стороны, духовныя лица не изъемлются отъ подчиненія свѣтской власти: какъ члены государства, они обязаны ей повиновеніемъ. Этими началами опровергаются и доводы, заимствованные отъ совершенства церковнаго союза. Церковь, какъ духовное тѣло, имѣетъ все необходимое для своей дѣятельности, именно: духовное оружіе; матеріальная же власть вовсе ей не нужна. Это доказывается тѣмъ, что Христосъ не далъ ей подобной власти, и

апостолы ея не имѣли. Беллармінъ говоритъ, что Спаситель, вручая Петру своихъ овецъ, далъ ему всю власть, необходимую для пастыря; но свѣтской власти онъ ему не далъ; слѣдовательно, она не нужна церкви. Наконецъ, папа не имѣетъ права разрѣшать или предписывать что либо противное закону Божьему и естественному. Но повиновеніе князьямъ требуется тѣмъ и другимъ. Слѣдовательно, папа не имѣетъ права низлагать князей и разрѣшать подданныхъ отъ присяги. Онъ можетъ только отлучить князя отъ церкви и предохранять подданныхъ отъ его ереси.

Беллармінъ на это опроверженіе отвѣчалъ защитою. Онъ издалъ новое сочиненіе, подъ заглавіемъ: *О власти папы въ свѣтскихъ дѣлахъ* (De potestate papae in temporalibus). Припертый къ стѣнѣ Барклаемъ, который требовалъ доказательствъ изъ Св. Писанія, онъ ссылается на тексты: *елика аще свяжеши* и *паси овцы моя*. Хотя, говоритъ онъ, власть распоряжаться свѣтскими дѣлами не заключается здѣсь прямо, ибо рѣчь идетъ только о ключахъ царства небеснаго и о духовной паствѣ, но она содержится въ этихъ изреченіяхъ косвенно, въ силу необходимаго вывода. Такимъ образомъ, вмѣсто прямаго свидѣтельства, опять приводится умозаключеніе. Недобросовѣстность этого довода очевидна. Точно также обращается Беллармінъ и съ апостольскимъ преданіемъ. Онъ утверждаетъ, что апостолы только фактически были подчинены свѣтскимъ князьямъ; юридически же они были изъяты отъ подчиненія, ибо они установлены князьями надъ всею землею. Если они въ то время не пользовались своею властью, то это дѣлалось единственно по недостатку средствъ, ибо императоры были язычники. Беллармінъ сознается впрочемъ, что онъ прежде думалъ иначе, но потомъ перемѣнилъ свое мнѣніе. Наконецъ, и тексты о повиновеніи властямъ толкуются въ томъ смыслѣ, что въ нихъ говорится о власти вообще, а не о свѣтской власти, какъ высшей, что̀ также очевидный софизмъ. Какъ положительныя свидѣтельства въ пользу папской власти, Беллармінъ приводитъ только изреченія самихъ папъ, мнѣнія нѣкоторыхъ средневѣковыхъ богослововъ и постановленія соборовъ при Григоріи VII-мъ и Иннокентіи III-мъ. «Общее ученіе католическихъ богослововъ, говоритъ онъ, и самый опытъ намъ это доказываютъ; чего же намъ болѣе?»

На почвѣ положительнаго христіанскаго закона, ученіе Беллармина очевидно оказалось несостоятельнымъ. Съ большею силою онъ могъ настаивать на своемъ умозаключеніи, заимствованномъ изъ теоріи конеч-

ной цѣли. Но и здѣсь, сущность его защиты заключается единственно въ ссылкѣ на мнѣніе ученыхъ, что низшіе предметы должны подчиняться высшимъ. Въ подтвержденіе, приводится примѣръ низшихъ ремеслъ, которыя всѣ подчиняются высшему искусству царскому; на томъ же основаніи, послѣднее, въ свою очередь, должно подчиняться руководству духовному, которое есть искусство управлять душами, то есть искусство искусствъ. Беллярминъ повторяетъ и прежнее сравненіе съ душою и тѣломъ, какъ основанное на мнѣніи всѣхъ богослововъ. Повторяется и доводъ, что папа, будучи руководителемъ людей къ высшей цѣли, долженъ имѣть всѣ нужныя для того средства; слѣдовательно, онъ долженъ имѣть и возможность устранять препятствія, а въ этомъ заключается власть располагать свѣтскими благами и низлагать царей, когда это нужно для духовной цѣли. Беллярминъ соглашается впрочемъ, что папа не имѣетъ власти разрѣшать отъ закона Божьяго и естественнаго; но, говоритъ онъ, отъ подданныхъ требуется повиновеніе только пока князь остается княземъ; какъ же скоро онъ низложенъ папою, такъ онъ перестаетъ быть княземъ, и тогда подданные не обязаны болѣе ему повиноваться, ни по закону Божьему, ни по естественному. Изъ этихъ доводовъ можно составить себѣ понятіе о способѣ аргументаціи іезуитскихъ писателей, между которыми Беллярминъ занимаетъ одно изъ самыхъ почетныхъ мѣстъ.

Возраженія Беллармина не остались въ свою очередь безъ опроверженія. Сынъ Вильгельма Барклая, Іоаннъ, издалъ сочиненіе: *Защита царей и отца* (Ioannis Barclaii Pietas sive publice pro regibus ac principibus et private pro patre vindiciae [1]), въ которомъ онъ подробно разбиралъ доводы Беллармина. Ему не трудно было опровергнуть положительную ихъ сторону и доказать несостоятельность и противорѣчія ссылокъ и толкованій Св. Писанія. Чтобы приписать папѣ подобныя права, говоритъ онъ, недостаточно сказать, что они подразумѣваются въ текстахъ или выводятся изъ нихъ посредствомъ силлогизмовъ; нужны прямыя и ясныя свидѣтельства, а ихъ то и нѣтъ. Что касается до умозаключеній Беллармина, то Барклай опровергаетъ ихъ, отрицая подчиненіе земной цѣли небесной. Государственная власть имѣетъ въ виду единственно земное благо. Это — цѣль самостоятельная, которая, на ряду съ высшею, небесной цѣлью, подчиняется

[1]) Goldast, III, стр. 847.

одному Богу, какъ конечной цѣли всего сущаго. Это явствуетъ изъ того, что она существуетъ и у язычниковъ. Если же считать ее только средствомъ для достиженія небеснаго блаженства, то конечная цѣль государственной власти будетъ таже, что и цѣль власти духовной; слѣдовательно, оба союза смѣшиваются. Изъ того, что одна цѣль выше, а другая ниже, вовсе не слѣдуетъ, что одна подчиняется другой. Примѣръ ремесленниковъ, приведенный Белларминомъ, не идетъ къ дѣлу, ибо не ремесла подчиняются царскому искусству, а ремесленники царямъ, и не въ качествѣ ремесленниковъ, а какъ граждане, то есть, какъ члены союза, котораго царь состоитъ правителемъ. Другое сравненіе, на которое опирается Беллармінъ, именно, отношеніе души къ тѣлу, употребляется отцами церкви для означенія превосходства духовной власти надъ свѣтскою, а отнюдь не подчиненія послѣдней. Достиженіе земной цѣли, мира и благосостоянія на землѣ, вовсе даже не нужно для цѣли небесной: церковь преуспѣвала среди гоненій и бѣдствій, и напротивъ, склонялась къ упадку, когда пользовалась миромъ и высокимъ положеніемъ въ обществѣ. Несправедливо также, что папа долженъ имѣть въ рукахъ всѣ возможныя средства для достиженія небесной цѣли; совершенство союза требуетъ только, чтобы онъ былъ снабженъ средствами, соразмѣрными съ цѣлью, то есть чисто духовными. Для спасенія душъ не требуется право низлагать царей. Этого не дѣлали ни апостолы, ни отцы церкви. Если царь впадаетъ въ ересь, то надъ нимъ всегда есть высшій судья и мститель, Христосъ, который съумѣетъ защитить свою церковь. Барклай приводитъ слова Іоанна Парижскаго, который говоритъ, что такъ какъ духовной власти принадлежитъ сужденіе о цѣли, то ей, безъ сомнѣнія, принадлежитъ и сужденіе о средствахъ, но единственно для увѣщанія, а никакъ не для принужденія. Достигать своей цѣли принужденіемъ она не можетъ. Слѣдуя Іоанну Парижскому, Борклай изъясняетъ это также примѣромъ медика или духовника, который не въ правѣ смѣнить конюшаго, хотя должность послѣдняго ниже. Духовная власть не имѣетъ даже возможности вмѣшиваться въ свѣтскія дѣла, ибо ей вручено только духовное оружіе, а не матеріальное; если же ей не даны средства исполненія, то не дано и право. Духовное оружіе единственное, которое нужно для блага паствы, а отнюдь не власть надъ царями. Цари въ государствѣ вовсе даже не овцы, а пастыри своего рода. Беллармінъ, по мнѣнію Барклая, унижаетъ ихъ, утверждая, что они получаютъ власть отъ Бога только посредствомъ естественнаго закона или вложен-

ныхъ въ человѣка инстинктовъ. Инстинктъ не можетъ быть основаніемъ власти и повиновенія, точно также какъ одного половаго влеченія недостаточно для освященія брака. Царь не получаетъ своего сана непосредственно отъ Бога, но какъ скоро онъ сдѣлался царемъ, онъ держитъ власть свою отъ Бога, ибо не имѣетъ надъ собою инаго высшаго; верховная власть, по существу своему, прямо проистекаетъ отъ Бога. Теорія Беллармина, равно какъ и мнѣніе, что цари могутъ быть низлагаемы, ведетъ къ возмущеніямъ.

Этими преніями вопросъ рѣшался окончательно. Результатомъ всего историческаго развитія среднихъ вѣковъ, всѣхъ споровъ и борьбы между свѣтскою властью и духовною, былъ тотъ, что земная, естественная цѣль человѣка была признана совершенно независимою отъ цѣли небесной или сверхъестественной. Явнымъ доказательствомъ служило то, что небесная цѣль не достигается принудительными средствами, а потому не можетъ владычествовать въ политической области, которая имѣетъ характеръ принудительный. Политическій союзъ имѣетъ, слѣдовательно, свое, совершенно особое назначеніе и свои начала, которыхъ источникъ лежитъ внѣ церкви. Это воззрѣніе сдѣлалось господствующимъ въ XVI-мъ вѣкѣ, не только у крайнихъ демократовъ, какъ Марсилій Падуанскій, или у отщепенцевъ отъ католицизма, но среди самыхъ искреннихъ католиковъ, самыхъ умѣренныхъ приверженцевъ королевской власти. Оно стало общимъ достояніемъ европейскихъ народовъ; самые папы и Іезуиты увидѣли невозможность настаивать на прежнихъ требованіяхъ. Но какъ скоро эти новыя начала вошли въ общее сознаніе, такъ Католическая церковь лишилась того владычествующаго положенія, которое она занимала въ средніе вѣка. Она осталась прибѣжищемъ вѣрующихъ душъ, но руководство человѣчества на пути развитія отъ нея отошло. Оно перешло къ ея прежней соперницѣ, къ той власти, которая не представляла собою одно только нравственное начало, но соединяла въ себѣ оба элемента, нравственный и юридическій, а потому была призвана къ верховному владычеству на землѣ. Государство снова связало въ одно цѣлое раздвоенное общество среднихъ вѣковъ, подчинивъ его единой верховной власти; церковный же союзъ отступилъ на второй планъ. Съ этихъ поръ начинается чисто свѣтское развитіе европейскихъ народовъ.

Такимъ образомъ, попытка Іезуитовъ возстановить значеніе папства оказалась вполнѣ неудачною. Но они не ограничились этою задачею. Всѣ разнообразные элементы средневѣковой жизни нашли въ нихъ дарови-

тыхъ защитниковъ. Философскій оплотъ католицизма, система Ѳомы Аквинскаго, воскресла у нихъ въ обновленномъ видѣ, хотя, какъ мы видѣли, съ тѣми отступленіями, которыя вызывались потребностями новаго времени и полемикою съ протестантами. Въ особенности, философія права Св. Ѳомы сдѣлалась предметомъ тщательной обработки. Изъ писателей этого направленія, замѣчательнѣйшій — Суарезъ, царь метафизиковъ, якорь папистовъ (rex metaphysicorum, anchora papistarum), какъ его называли въ то время. Его трактатъ: *О законахъ и о Богѣ законодателѣ* (De legibus ac Deo legislatore), вышедшій въ началѣ XVII-го вѣка, служитъ высшимъ выраженіемъ іезуитскаго ученія о правѣ и законѣ. Какъ вообще у іезуитскихъ богослововъ, въ основаніи лежитъ ученіе Ѳомы Аквинскаго, видоизмѣненное воззрѣніями Дунса Скота. Авторитетъ Аристотеля не принимается болѣе въ расчетъ; вмѣсто него является авторитетъ схоластиковъ. Однако Суарезъ остается далеко позади своихъ великихъ средневѣковыхъ предшественниковъ. Изъ попытки сочетать различныя схоластическія теоріи выходитъ у него только еклектическая система, лишенная внутренней связи.

Суарезъ прямо относитъ законовѣдѣніе къ области богословія. Задача богословія — указать человѣку путь къ спасенію; этотъ путь состоитъ въ свободныхъ дѣйствіяхъ и въ добрыхъ нравахъ; послѣднее зависитъ отъ закона, который есть правило человѣческихъ дѣйствій, а законъ исходитъ отъ Бога. Поэтому, говоря о законахъ, богословіе начинаетъ съ Бога, какъ законодателя. Могутъ возразить, что въ такомъ случаѣ оно не должно касаться законовъ, издаваемыхъ другими законодателями. Но всѣ законы окончательно получаютъ свою силу отъ Бога; всякій другой законодатель отъ него имѣетъ власть и руководствуется установленнымъ имъ закономъ. Гражданскій законъ ничто иное, какъ приложеніе нравственной философіи къ политической области; высшія же начала, отъ которыхъ онъ заимствуетъ свою силу, излагаются въ богословіи.

Этими положеніями обозначается цѣль всего сочиненія: привести снова къ богословскимъ началамъ всѣ правила человѣческихъ дѣйствій. Не только юридическая область поглощается нравственною, но и нравственная вполнѣ подчиняется религіозной. Мы видѣли тѣже начала у протестантскихъ писателей. Отличіе Суареза отъ послѣднихъ состоитъ въ томъ, что онъ путемъ къ спасенію считаетъ свободныя дѣйствія, руководимыя закономъ; протестанты же отвергали необходимость свободныхъ дѣйст-

вій для оправданія человѣка. Поэтому у нихъ ученіе о естественномъ законѣ могло получить бо́льшую самостоятельность, нежели у католиковъ.

Въ своемъ изложеніи, Суарезъ идетъ тѣмъ же путемъ, какъ и Ѳома Аквинскій. Онъ начинаетъ съ предварительнаго опредѣленія закона. Однако онъ критикуетъ опредѣленіе, данное Св. Ѳомою, именно, что законъ есть правило и мѣрило, которымъ кто либо побуждается къ дѣйствію или воздерживается отъ онаго. Это опредѣленіе, говоритъ Суарезъ, заключаетъ въ себѣ не только законы, но и совѣты; оно прилагается не только къ людямъ, но и къ неразумнымъ существамъ. Между тѣмъ, послѣднія не способны къ воспринятію закона, ибо не могутъ свободно ему повиноваться. Физическіе законы называются законами только метафорически. Законъ въ истинномъ смыслѣ относится къ нравственной области и къ разумнымъ существамъ. Поэтому опредѣленіе Св. Ѳомы слѣдуетъ измѣнить такимъ образомъ: законъ есть мѣрило нравственныхъ дѣйствій, которыя, сообразуясь съ нимъ, становятся нравственно правильными (rectitudinem moralem habent), а уклоняясь отъ него, дѣлаются неправильными (obliqui).

Цѣль этой поправки очевидна. Ѳома Аквинскій строилъ метафизическую систему, основанную на разумномъ порядкѣ мірозданія, а потому давалъ закону обширное, міровое значеніе. Суарезъ ограничиваетъ его нравственною областью, съ тѣмъ чтобы сдѣлать изъ него внѣшнее предписаніе законодателя, относящееся къ свободѣ. Это—начало, заимствованное у Скотистовъ. Приложеніе его оказывается немедленно, въ доказательствахъ необходимости закона. Суарезъ выводитъ эту необходимость изъ самыхъ свойствъ разумныхъ существъ: 1) всякое созданіе, какъ таковое, имѣетъ высшаго, которому оно подчинено, а какъ созданіе разумное, оно способно къ нравственному руководству; слѣдовательно, ему необходимо подчиняться законамъ этого высшаго существа. 2) Всякое разумное созданіе можетъ склоняться къ добру и къ злу; слѣдовательно, ему необходимъ законъ, его направляющій, для того чтобы оно могло жить сообразно съ своею истинною природою. Въ этихъ доводахъ вполнѣ выказывается внѣшній характеръ закона, какъ понимаетъ его Суарезъ.

Слѣдуя Св. Ѳомѣ, Суарезъ раздѣляетъ законъ на четыре разряда: законъ вѣчный, присущій Богу, естественный, который познается человѣкомъ, положительный, который подраздѣляется на гражданскій и церковный, и наконецъ, откровенный. Онъ доказываетъ въ общихъ чертахъ необходимость каждаго вида. Особенность Суареза въ этомъ ученіи состо-

итъ въ томъ, что естественный законъ раздѣляется у него опять на двѣ категоріи: онъ можетъ относиться или къ природѣ человѣка, какъ разумнаго существа, или къ природѣ человѣка, освященнаго благодатью. Послѣдняго рода законъ, хотя по отношенію къ человѣку является сверхъестественнымъ, однако можетъ называться естественнымъ, 1) потому что онъ принадлежитъ къ естеству благодати; 2) потому что онъ имѣетъ въ виду не только вести человѣка къ небесной цѣли, но и разгонять заблужденія на счетъ естественнаго закона и предписывать соблюденіе послѣдняго на высшемъ основаніи. Оба закона происходятъ отъ Бога, одинъ черезъ посредство природы, другой черезъ посредство благодати. Оба присущи человѣческому естеству, ибо человѣкъ всегда имѣетъ нужду въ благодати и вѣрѣ, къ которымъ относится естественный законъ въ послѣднемъ смыслѣ.

И здѣсь, не трудно усмотрѣть, къ чему клонится это подраздѣленіе. Съ одной стороны, въ область вѣры опять вводится разумъ, вытѣсненный изъ нея позднѣйшимъ развитіемъ схоластики. Мы видѣли, что номиналисты XIV-го вѣка, разграничивая познаніе естественное и сверхъестественное, учили, что разумъ прилагается только къ первому, второе же дается положительнымъ откровеніемъ Божества. При такомъ воззрѣніи, область богословія значительно стѣснялась; многое, что принадлежало къ ученію Католической церкви, невозможно было вывести такимъ путемъ. Явились протестанты, требуя, чтобы имъ доказали тѣ или другія положенія на основаніи прямыхъ свидѣтельствъ Св. Писанія. Отстоять средневѣковую систему можно было только, введя снова разумъ въ область вѣры. Это и старались дѣлать Іезуиты, и этой цѣли служило, между прочимъ, понятіе о естественномъ законѣ, присущемъ самой благодати. Такъ какъ естественный законъ познается разумомъ, то принявши это начало, можно было на этомъ основаніи идти далѣе и путемъ умозаключеній выводить изъ благодати требуемыя послѣдствія. Съ другой стороны, этимъ оборотомъ самый естественный законъ подчинялся высшему правилу, закону благодати. Послѣдній признавался необходимымъ для уразумѣнія естественнаго закона и для болѣе твердаго его исполненія. Согласно съ этими началами, Суарезъ ограничиваетъ область положительнаго Откровенія однимъ установленіемъ церкви. Онъ критикуетъ доказательства, приведенныя Ѳомою Аквинскимъ въ пользу Откровенія. Всѣ эти доводы, говоритъ онъ, отправляются отъ той точки зрѣнія, что человѣку необходимы высшій свѣтъ и руководство; но все это

относится къ естественному закону, присущему благодати, а не къ положительному Откровенію. Послѣднее вовсе не безусловно необходимо для достиженія сверхъестественной цѣли; оно нужно единственно при учрежденіи церкви, которой ввѣрены Богомъ средства спасенія.

Дѣлая такое заключеніе, Суарезъ не замѣчаетъ, что у него выходитъ логическій кругъ. Съ одной стороны, по смыслу этого ученія, всѣ истины вѣры, сообщаемыя благодатью, освѣщаются разумомъ, который становится такимъ образомъ ихъ судьею; съ другой стороны, познаніе естественнаго закона, истекающее изъ разума, должно освѣщаться высшимъ свѣтомъ вѣры и благодати. Самое раздѣленіе естественнаго закона на два вида до такой степени несостоятельно, что въ трактатѣ о Законахъ Суарезъ вовсе даже не излагаетъ закона, присущаго благодати, хотя онъ подробно распространяется о положительномъ Откровеніи. Только въ одномъ мѣстѣ, говоря о естественномъ законѣ, онъ замѣчаетъ, что здѣсь, какъ бы для примѣра, рѣчь идетъ единственно о законѣ, присущемъ человѣческой природѣ, но что вездѣ слѣдуетъ разумѣть и естественный законъ, присущій благодати [1]). Но это очевидно увертка, ибо послѣдній, истекая изъ совершенно особенныхъ началъ, долженъ имѣть и свои особенныя свойства. Такимъ образомъ, это подраздѣленіе остается безплоднымъ. Оно служитъ только предлогомъ для выводовъ, лишенныхъ основанія.

Доказавши необходимость закона въ различныхъ его проявленіяхъ, Суарезъ переходитъ къ разсмотрѣнію его существа и свойствъ.

Законъ, по его опредѣленію, составляетъ принадлежность разумной природы, ибо только разумное существо способно издавать законъ и повиноваться ему. Но спрашивается: есть ли законъ дѣйствіе разума или воли? На этотъ счетъ богословы расходились. Томисты считали его дѣйствіемъ разума, Скотисты—дѣйствіемъ воли. Въ первомъ случаѣ, законъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ, лишается своей обязательной силы, ибо разумъ указываетъ истину, даетъ совѣты, но не связываетъ чужой воли; во второмъ случаѣ, законъ становится произвольнымъ, ибо воля, не подчиняющаяся разуму, несправедлива, а потому не можетъ обязывать разумное существо. При смѣшеніи юридической обязанности съ нравственною, схоластики должны были постоянно натыкаться на это противорѣчіе. Суарезъ старается соединить оба воззрѣнія: онъ утверждаетъ, что въ зако-

---

[1]) De legibus, кн. II, гл. 8, стр. 79 (изд. 1619 года).

нодателѣ необходимы и дѣйствіе разума и дѣйствіе воли, ибо разумъ даетъ указаніе, а воля движетъ и обязываетъ подвластныхъ. Поэтому законъ будетъ актомъ правой и прямой воли, которымъ высшій обязываетъ низшаго. Мы увидимъ ниже дальнѣйшее развитіе этого начала.

Изъ существа закона вытекаютъ его свойства: 1) онъ долженъ быть *общій,* такъ какъ онъ служитъ мѣриломъ нравственныхъ дѣйствій, не взирая на лица. Поэтому законъ всегда издается для извѣстнаго общества, законъ естественный для всего человѣческаго рода, положительный для политическаго союза. Изъ этого слѣдуетъ далѣе, что законъ всегда имѣетъ въ виду общее благо, а не частное, ибо во всякомъ порядкѣ вещей части устрояются въ виду цѣлаго, а не цѣлое въ виду частей. Наконецъ, отсюда же слѣдуетъ, что всякій законъ долженъ исходить отъ власти, имѣющей право повелѣвать обществу, гражданскій отъ власти государственной, естественный отъ Бога, какъ верховнаго законодателя человѣческаго рода. 2) Законъ долженъ быть *справедливъ;* иначе онъ не могъ бы быть правиломъ нравственныхъ дѣйствій. Божественный законъ всегда справедливъ, потому что самъ Богъ совершенъ; человѣческій же долженъ быть сообразенъ съ божественнымъ, отъ котораго онъ заимствуетъ свою силу. Несправедливый законъ вовсе не есть законъ и не можетъ быть обязательнымъ. Справедливость же закона заключается въ сообразности его съ правдою, какъ уравнивающею, такъ и распредѣляющею. Поэтому законъ, неравномѣрно распредѣляющій тяжести, не можетъ считаться настоящимъ закономъ, ибо онъ несправедливъ. Это скорѣе насиліе, не обязывающее совѣсти, какъ утверждалъ и Ѳома Аквинскій. Требованіе же уравнивающей правды состоитъ въ томъ, чтобы законъ не предписывалъ болѣе, нежели возможно исполнить человѣку. Справедливый законъ долженъ быть равенъ силамъ человѣка, то есть, сообразенъ съ его природою и съ его слабостью. Это—начало всѣхъ нравственныхъ уступокъ Іезуитовъ. 3) Законъ долженъ быть *постояненъ* (perpetua). Божественный законъ по существу своему вѣченъ, потому что истекаетъ изъ вѣчнаго разума и предписываетъ то, что само по себѣ необходимо. Человѣческій же законъ не можетъ быть иначе, какъ постояннымъ правиломъ, ибо онъ продолжаетъ дѣйствовать, даже когда законодатель исчезъ; онъ издается не только для настоящаго, но и для будущаго; наконецъ, онъ существуетъ, пока не отмѣняется: на время изданный законъ не есть настоящій законъ. 4) Послѣдній признакъ закона состоитъ въ томъ, что онъ долженъ быть *обнародованъ;* иначе

онъ не можетъ обязывать подчиненныхъ. Естественный законъ обнародывается самою природою, ибо на него указываетъ прирожденный человѣку разумъ; положительный же обнародывается законодателемъ.

Изъ всѣхъ этихъ свойствъ вытекаетъ слѣдующее полнѣйшее опредѣленіе закона: законъ есть предписаніе общее, справедливое, постоянное и достаточнымъ образомъ обнародованное. Цѣль его — дѣлать людей лучшими; дѣйствіе его—обязывать тѣхъ, къ кому онъ относится. И такъ какъ поступки людей могутъ быть хорошіе, дурные и безразличные, то законъ предписываетъ, дозволяетъ, или запрещаетъ и наказываетъ. Предписаніе и запрещеніе относятся къ непосредственнымъ его дѣйствіямъ, дозволеніе же и наказаніе къ дѣйствіямъ отдаленнымъ. Имѣя въ виду протестантовъ, Суарезъ настаиваетъ на томъ, что всѣ люди безъ изъятія подчинены закону.

Изложивши такимъ образомъ существо и общія свойства закона, Суарезъ приступаетъ къ разсмотрѣнію различныхъ его видовъ.

Первое мѣсто занимаетъ законъ вѣчный, существующій въ Богѣ. Онъ заключаетъ въ себѣ разумныя правила, которыми управляется міръ. Они вѣчны и неизмѣнны, какъ самое существо Бога. Сообразно съ первоначальнымъ своимъ опредѣленіемъ, Суарезъ ограничиваетъ однако вѣчный законъ тѣми началами, которыя относятся къ разумнымъ существамъ. Только самъ Богъ отъ него изъятъ, ибо Онъ дѣйствуетъ по своей природѣ, а не по закону, который есть предписаніе. Такимъ образомъ, вѣчный законъ есть свободное опредѣленіе воли Божьей относительно разумныхъ существъ. Онъ отличается отъ Провидѣнія, тѣмъ что послѣднее простирается на частные случаи, тогда какъ вѣчный законъ заключаетъ въ себѣ одни общія правила. Вѣчный законъ служитъ источникомъ всѣхъ остальныхъ, которые единственно отъ него получаютъ свою силу; но самъ онъ непосредственно не познается человѣкомъ. Существо его и обязательная его сила открываются людямъ только изъ другихъ законовъ.

Нельзя не замѣтить, что эти понятія вовсе не клеятся съ тѣмъ тѣснымъ опредѣленіемъ закона, которое даетъ Суарезъ. У Ѳомы Аквинскаго, вѣчный законъ понимается, какъ законъ міровой, все связывающій, обнимающій физическую природу, также какъ и нравственную. У Суареза онъ относится единственно къ разумнымъ существамъ, способнымъ его воспринять: вѣчный законъ, какъ и всякій другой, ничто иное, какъ предписаніе; а между тѣмъ, онъ остается сокровеннымъ въ разумѣ Божьемъ.

Человѣкомъ познается законъ естественный. Здѣсь опять возникаетъ тонкій вопросъ на счетъ его существа и источника. Въ этомъ отношеніи, среди самихъ Іезуитовъ существовало разногласіе. Идя чисто философскимъ путемъ, Васкезъ утверждалъ, что естественный законъ есть самая разумная природа или правый разумъ, ибо то, что согласно съ послѣднимъ, называется добромъ, что несогласно, то называется зломъ. Суарезъ возстаетъ противъ этого мнѣнія, которое дѣлаетъ естественный законъ произведеніемъ разумной природы; изъ этого слѣдовало бы, говоритъ онъ, что естественный законъ существовалъ бы, даже если бы не было Бога. Но законъ есть прежде всего предписаніе; природа же ничего не предписываетъ и обязательной силы не имѣетъ. Разумная природа есть основаніе закона, то, съ чѣмъ законъ соображается въ своемъ предписаніи, но не самый законъ. Самый же естественный законъ состоитъ въ сужденіи разума, который, указывая волѣ, что добро сообразно съ волею Божьею, а зло ей противно, тѣмъ самымъ даетъ волѣ предписаніе и обязываетъ ее слѣдовать этому сужденію. Источникъ же этого закона опять и разумъ и воля Божія въ совокупности. Воля Божія предписываетъ, но не произвольно, а въ силу того, что въ предписанныхъ дѣйствіяхъ заключается нравственное добро или зло, смотря по тому, сообразны они съ разумомъ или нѣтъ. Такимъ образомъ, разумъ указываетъ, а воля повелѣваетъ. Человѣческія дѣйствія сами по себѣ хороши или дурны, смотря по тому, согласны они съ разумомъ или нѣтъ; но кромѣ того, въ нихъ есть особенное отношеніе къ волѣ Божьей, повиновеніе или неповиновеніе закону. Первая сторона относится къ нравственной философіи, вторая къ богословію.

Всѣ эти схоластическія тонкости имѣютъ цѣлью отстоять богословскій элементъ въ нравственной философіи. Если принять, что естественный законъ имѣетъ обязательную силу самъ по себѣ, на основаніи сообразности или несообразности дѣйствій съ указаніями разума, то богословскій элементъ совершенно исчезаетъ, и нравственная философія становится самостоятельною наукою. Суарезъ старается избѣгнуть этого послѣдствія; но доводы его очевидно весьма слабы, ибо окончательно онъ приходитъ къ заключенію, что самая воля Божія сообразуется съ разумомъ. Это становится еще болѣе яснымъ изъ послѣдующаго его изложенія. Разбирая далѣе вопросъ: можетъ ли Богъ освобождать отъ исполненія естественнаго закона? Суарезъ отвергаетъ мнѣніе Скотистовъ, которые утверждали, что Богъ можетъ произвольно установлять тотъ или другой

законъ и мѣнять существующіе. Естественный законъ, говоритъ онъ, заключаетъ въ себѣ внутреннее добро или зло, а потому Богъ не можетъ не запрещать то, что зло, и не предписывать то, что добро. Мнѣніе, что зло происходитъ единственно отъ внѣшняго запрещенія, совершенно ложное. Если даже устранить волю Божію, то зло, по самой природѣ вещей, не перестаетъ быть зломъ. Изъ этихъ началъ прямо слѣдуетъ, что мнѣніе Васкеза справедливо, и что въ самомъ законодателѣ верховный источникъ закона есть разумъ, а не воля. Но Суарезъ не признаетъ этихъ послѣдствій. Здѣсь ярко выступаетъ его еклектизмъ, колеблющійся между противоположными началами и старающійся сочетать разнородное. Мы еще встрѣтимся съ этими спорами въ новомъ времени.

Отсюда ясно, какимъ образомъ Суарезъ долженъ разрѣшить вопросъ объ обязательной силѣ естественнаго закона, вопросъ тѣсно связанный съ предъидущимъ. На чемъ основана обязательная сила естественнаго закона: на требованіяхъ разума или на волѣ Божьей? Суарезъ держится средняго мнѣнія: съ одной стороны, законъ есть указаніе разума; но одно указаніе не есть законъ. Закономъ оно становится вслѣдствіе того, что разумъ, познавая добро и зло, вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ предположить, что одно Богу нравится, а другое не нравится, слѣдовательно, что Богъ, какъ верховный правитель міра, одно предписываетъ, а другое запрещаетъ. Очевидно, что въ этомъ умозаключеніи воля Божія выводится изъ закона, а никакъ не законъ изъ воли Божьей. Это тотъ логическій кругъ, на который въ послѣдствіи указалъ Лейбницъ, возражая тѣмъ, которые производили законъ изъ воли Божьей, а не изъ разума.

Суарезъ переходитъ затѣмъ къ содержанію естественнаго закона. Здѣсь также существовало разногласіе. Нѣкоторые утверждали, что естественный законъ заключаетъ въ себѣ только совершенно общія правила, напримѣръ, что слѣдуетъ дѣлать добро и избѣгать зла, или: не дѣлай другимъ того, чего ты не хочешь, чтобъ они тебѣ дѣлали. Это единственное, что вполнѣ несомнѣнно и непреложно; остальныя же, частныя правила могутъ измѣняться и не всегда сознаются человѣкомъ. Однако Суарезъ принимаетъ противоположное мнѣніе, именно, что въ составъ естественнаго закона входятъ не только общія правила, но и частныя, а также заключенія, выводимыя изъ общихъ началъ. Частныя правила, говоритъ онъ, показываютъ также сообразность или несообразность дѣйствій съ разумомъ; поэтому они также заключаютъ въ себѣ внутреннее добро или зло, а слѣдовательно, не могутъ не входить въ составъ естественнаго

закона. Выводы же относятся туда же, куда и начала, ибо истина началъ проявляется въ выводахъ.

Такимъ образомъ, Суарезъ даетъ естественному закону весьма обширный объемъ. Разрѣшеніе этого спора мы увидимъ у Канта, который различилъ предписанія безусловныя и гипотетическія, одни, проистекающія изъ чистаго разума, другія, берущія свое содержаніе извнѣ.

Разнообразное содержаніе естественнаго закона приводится однако къ единству. Существенное свойство естественнаго закона, говоритъ Суарезъ, состоитъ въ томъ, что онъ единъ. Таковымъ онъ является: 1) въ отдѣльномъ лицѣ; всѣ существующія въ человѣкѣ правила составляютъ одинъ законъ, такъ какъ они исходятъ отъ одного законодателя, имѣютъ одну цѣль и наконецъ, всѣ возводятся къ одному верховному правилу: дѣлать добро, потому что это добро, и избѣгать зла, потому что это зло. 2) Естественный законъ одинъ во всемъ человѣчествѣ, ибо природа людей одна; но сознаніе тѣхъ или другихъ его послѣдствій и приложеній можетъ быть различно, вслѣдствіе чего является различіе положительныхъ законовъ между людьми. 3) Естественный законъ одинъ во всѣ времена, ибо онъ истекаетъ изъ самаго существа разумной природы, которая всегда неизмѣнна. При этомъ Суарезъ дѣлаетъ однако оговорку: въ нѣкоторомъ смыслѣ, говоритъ онъ, естественный законъ двойственный, одинъ — законъ человѣческій, другой — законъ благодати. Значеніе этой оговорки намъ уже извѣстно.

Послѣдствіе естественнаго закона состоитъ въ томъ, что онъ обязываетъ совѣсть. Обязательная его сила, какъ мы уже видѣли, заключается съ одной стороны, въ томъ, что это — предписаніе Бога, съ другой стороны, въ томъ, что это — нравственное правило, отклоненіе отъ котораго есть нравственное зло. Но во всякомъ случаѣ, исполненіе его, говоритъ Суарезъ, должно быть добровольное, ибо онъ дѣйствуетъ черезъ посредство разума и воли, и относится къ человѣку, какъ къ существу разумно-нравственному, слѣдовательно, свободному. То только дѣйствіе можетъ называться человѣческимъ, которое совершается вполнѣ свободно. Послѣ этого непонятно, какимъ образомъ Суарезъ могъ утверждать, что вся обязательная сила человѣческаго, то есть, положительнаго закона истекаетъ изъ закона естественнаго: если послѣдній не имѣетъ принудительной силы, то онъ не можетъ сообщить ее и первому. Это противорѣчіе происходитъ опять отъ смѣшенія юридической области съ нравственною.

Человѣческій законъ раздѣляется на гражданскій и церковный; первый издается властью, установляемою въ человѣческихъ обществахъ естественнымъ способомъ, второй—властью, установленною сверхъестественнымъ путемъ. Такимъ образомъ, въ изслѣдованіи гражданскаго закона, первый вопросъ состоитъ въ существѣ власти и въ принадлежащемъ ей правѣ издавать законы.

Суарезъ прежде всего опровергаетъ мнѣніе тѣхъ, которые утверждали, что человѣкъ, по природѣ своей, существо свободное, никому не подчиненное, и что поэтому власть — учрежденіе противоестественное. Онъ ссылается на то, что человѣкъ – существо общежительное, имѣющее прирожденное стремленіе жить въ общеніи съ себѣ подобными; а въ обществѣ необходима власть, имъ управляющая, ибо во всякомъ тѣлѣ нужны лица, пекущіяся объ общемъ благѣ, такъ какъ отдѣльные члены болѣе заботятся о своей частной пользѣ, которая нерѣдко противорѣчитъ общей. Если человѣкъ, по природѣ, не подчиненъ той или другой власти, то въ природѣ его лежитъ возможность и необходимость подчиненія. Но гдѣ есть власть, тамъ непремѣнно должна быть и какая нибудь верховная власть, которой принадлежитъ право издавать законы, обязательные для всѣхъ.

Кому же, по естественному закону, принадлежитъ верховная власть въ человѣческихъ обществахъ? Суарезъ развиваетъ здѣсь общее ученіе Іезуитовъ. Отдѣльное лице, говоритъ онъ, не имѣетъ власти надъ другими. Первый человѣкъ получилъ отъ Бога только власть семейную, а не государственную; государства же составились изъ добровольнаго соединенія людей. Слѣдовательно, по естественному закону, власть въ обществѣ принадлежитъ всѣмъ, не какъ разсѣяннымъ единицамъ, а какъ совокупности лицъ, образующихъ единое тѣло. Съ такимъ тѣломъ, по естественному закону, неразрывно соединена власть, а такъ какъ она не принадлежитъ никому въ особенности, то она можетъ принадлежать только всѣмъ вмѣстѣ. Но по этому самому, власть не истекаетъ изъ воли отдѣльныхъ лицъ, ибо они сами ея не имѣютъ. Хотя люди добровольно соединяются въ общества, однако, какъ скоро они соединились, они не могутъ не подчиняться власти, также какъ въ бракъ жена вступаетъ добровольно, но разъ вступивши, она, по естественному закону, должна подчиняться мужу. Слѣдовательно, общественная власть идетъ не отъ людей, а отъ Бога, который, силою естественнаго закона, связалъ ее съ собраніемъ людей. Однако изъ естественнаго закона, а потому отъ Бога,

происходитъ только существо власти, а не та или другая ея форма; послѣдняя зависитъ отъ человѣческаго установленія. Богъ не вручаетъ власти особеннымъ актомъ тому или другому лицу, а передаетъ ее людямъ черезъ посредство разума и естественнаго закона. Въ силу этого начала, власть первоначально принадлежитъ народу, который получаетъ ее отъ Бога. Но общественная цѣль не требуетъ, чтобы она всегда принадлежала совокупности гражданъ. Народъ можетъ, по собственному изволенію, перенести ее на тѣ или другія лица. Отсюда различные образы правленія, изъ которыхъ лучшій монархія, хотя и другіе могутъ быть хороши. Но какова бы ни была власть, она тогда только законна, когда она прямо или посредственно происходитъ отъ народа. Одна сила не рождаетъ права. Самая наслѣдственная монархія предполагаетъ первоначальное перенесеніе власти, волею народа, на извѣстную династію. Такимъ образомъ, царство получаетъ свое начало отъ людей; отъ Бога же, по Св. Писанію, проистекаетъ только его существо, какъ законной власти, которой Богъ предписываетъ повиноваться.

Это ученіе представляетъ полное развитіе тѣхъ возврѣній, которыя мы видѣли у средневѣковыхъ схоластиковъ: нравственныя начала восполняются здѣсь демократическими; къ общимъ требованіямъ естественнаго закона присоединяется необходимость воли народной, какъ основанія общественной власти. Но въ отличіе отъ схоластиковъ, Суарезъ отвергаетъ соединеніе всего человѣчества въ одно политическое тѣло. Всемірное государство, говоритъ онъ, не требуется общественнымъ благомъ. Поэтому императорская власть не распространяется не только на цѣлый міръ, но и на все христіанство. Право издавать законы принадлежитъ верховной власти въ каждомъ государствѣ, въ тѣхъ предѣлахъ и подъ тѣми условіями, подъ которыми она передана ей народомъ. Отправляясь отъ единства нравственнаго закона, средневѣковые учители, также какъ и Стоики, хотѣли установить одно государство для всего человѣчества. Суарезъ является здѣсь сыномъ новаго времени: онъ исходитъ отъ потребностей современныхъ ему обществъ; демократическое начало беретъ у него верхъ надъ нравственнымъ.

Схоластики, какъ мы видѣли, полагали существенное различіе и въ томъ: праведна ли власть или нѣтъ? На этомъ основаніи, они разбирали случаи, когда власти можно не повиноваться. Суарезъ обращаетъ вниманіе и на эти вопросы. Гражданская власть, по его мнѣнію, не требуетъ отъ князя исповѣданія истинной вѣры, ибо власть установляется есте-

ственнымъ закономъ; слѣдовательно, вѣра не можетъ быть ея условіемъ. Откровенный же законъ не измѣняетъ существа этой власти и не мѣшаетъ ея дѣйствію. Единственное ограниченіе, которое онъ полагаетъ, состоитъ въ томъ, что Христіане не должны повиноваться гражданскимъ правителямъ въ томъ, что противорѣчитъ религіи. Общественная власть можетъ принадлежать и неправеднымъ людямъ, ибо и отъ нихъ могутъ исходить справедливые законы; несправедливый же законъ не налагаетъ никакой обязанности на гражданъ, ибо это вовсе не законъ. Никто не обязанъ повиноваться и власти, не имѣющей законнаго права. Суарезъ утверждаетъ, что если бы власть зависѣла отъ вѣры или отъ добрыхъ нравовъ князя, то въ государствѣ никогда бы не было мира, ибо всякій подданный считалъ бы себя въ правѣ судить князя и отказывать ему въ повиновеніи, что̀ нелѣпо. Между тѣмъ, онъ не видитъ, въ какое противорѣчіе онъ впадаетъ съ самимъ собою, предоставляя каждому гражданину право не повиноваться положительному закону, когда онъ считаетъ его несогласнымъ съ закономъ естественнымъ.

Суарезъ дѣлаетъ и нѣкоторыя другія ограниченія. Онъ даетъ подданнымъ право не повиноваться закону, 1) когда онъ слишкомъ тяжелъ, ибо здѣсь предполагается, что князь хотѣлъ издать его только въ видѣ опыта. Однако, говоритъ онъ, это мнѣніе только правдоподобно; по строгому праву, закону всегда слѣдуетъ повиноваться въ предѣлахъ справедливости. Лучше просить князя объ отмѣнѣ тягостнаго постановленія; если же онъ не уступаетъ, что надобно подчиниться его волѣ. 2) Можно не повиноваться закону, когда большинство гражданъ его не исполняетъ; однако и здѣсь нужна большая осторожность. Эти ограниченія ничто иное, какъ іезуитская казуистика.

Гораздо важнѣе вопросъ о цѣли и содержаніи гражданскаго закона. Цѣль его не можетъ быть ни вѣчное блаженство, ни даже духовное счастіе человѣка на землѣ, ибо на это требуются сверхъестественные пути. Гражданскій законъ можетъ имѣть въ виду только земное счастіе, и то не отдѣльныхъ лицъ, а общества, какъ цѣлаго союза, отдѣльныхъ же лицъ на столько, на сколько они члены цѣлаго. Однако общественная цѣль должна сообразоваться съ нравственнымъ закономъ. Суарезъ отвергаетъ мнѣніе Макіавелли, что для общей пользы позволительно употреблять всякія средства. Нравственное начало занимаетъ у него первое мѣсто. Оно входитъ и въ содержаніе гражданскаго закона, который, по его мнѣнію, не ограничивается одними внѣшними отношеніями людей,

но распространяется на всѣ добродѣтели. Законъ можетъ предписывать всякаго рода нравственныя дѣйствія и запрещать всѣ пороки, ибо цѣль его — естественное счастіе государства, а оно недостижимо безъ добродѣтели. Изъ этого слѣдуетъ, что гражданскій законъ можетъ предписывать человѣку правила не только относительно другихъ, но и относительно себя и Бога. Однако, съ одной стороны, онъ долженъ держаться въ предѣлахъ возможнаго, соображаясь съ обыкновенными качествами людей и не требуя совершенства, съ другой стороны, онъ долженъ ограничиваться тѣмъ, что полезно для цѣлаго союза. Гражданскій законъ не можетъ предписывать и чисто внутреннихъ дѣйствій, ибо они не подлежатъ принужденію и на нихъ не простирается власть общества. Однако, такъ какъ внѣшнія дѣйствія проистекаютъ изъ внутреннихъ, то, предписывая первыя, законъ косвенно предписываетъ и послѣднія. Но онъ довольствуется однимъ внѣшнимъ исполненіемъ, ибо внутреннее состояніе человѣка не подлежитъ его суду.

При всемъ томъ, гражданскій законъ обязываетъ и совѣсть, 1) потому что власть, его издающая, происходитъ отъ Бога; 2) потому что естественный законъ предписываетъ исполнять справедливыя постановленія законныхъ властей; 3) потому что безъ этого власть была бы лишена всякой нравственной силы, слѣдовательно, была бы ничтожна. Обязанность повиновенія простирается на всѣхъ; отъ нея не изъемлются и праведные, какъ утверждаютъ нѣкоторые. Самъ князь связываетъ себя закономъ, ибо послѣдній имѣетъ въ виду благо цѣлаго, въ которомъ заключаются, какъ тѣло, такъ и глава; но въ отношеніи къ князю, эта обязанность не принудительная, ибо верховная власть не подлежитъ принужденію.

Что касается до отношенія гражданскаго закона къ естественному, то оно можетъ быть двоякое: иногда гражданскій законъ служитъ только провозвѣстникомъ закона естественнаго, когда опредѣленія перваго являются только выводами изъ послѣдняго; иногда же онъ прибавляетъ и собственныя свои опредѣленія, когда естественный законъ даетъ одно общее правило, а приложеніе этого правила, напримѣръ, опредѣленіе извѣстнаго наказанія, предоставляется человѣческой волѣ.

Каноническій законъ существенно отличается отъ гражданскаго, хотя имѣетъ тоже нравственное содержаніе. Послѣдній касается порядка естественнаго, первый сверхъестественнаго и всего, что къ нему относится: вѣры, таинствъ, церкви. Поэтому онъ простирается единственно на вѣ-

рующихъ, ибо остальные не суть члены церкви. Но ему подлежатъ еретики, которые могутъ быть принудительно возвращаемы къ истинной вѣрѣ, ибо они признали надъ собою церковный законъ и нарушили его предписанія.

Канонической законъ издается церковною властью. Въ опроверженіе протестантовъ, Суарезъ доказываетъ, что церковная власть необходимо должна имѣть право установлять законы, обязательные для вѣрующихъ. Церковь, какъ тѣло Христово, образуетъ единый союзъ; но всякій союзъ долженъ имѣть въ себѣ власть, а всякая власть облечена правомъ издавать обязательные для всѣхъ законы. Если бы даже не было Откровенія, то по естественному закону, человѣкъ имѣетъ потребность въ поклоненіи Богу, слѣдовательно и въ церковной власти; поэтому жрецы были и у язычниковъ. Точно также церковная власть связана и съ закономъ благодати; но такъ какъ послѣдній сверхъестественный и духовный, то и власть здѣсь должна имѣть тотъ же характеръ: она ведетъ людей къ цѣли сверхъестественной и духовной, и употребляетъ таковыя же средства; на сколько она принудительна, она дѣйствуетъ преимущественно мечемъ духовнымъ. Положительнымъ установленіемъ Христа, эта власть вручена Петру и его преемникамъ, что̀ доказывается извѣстными текстами.

Каково же отношеніе церковной власти къ гражданской? Въ обсужденіи этого вопроса Суарезъ становится на одну точку зрѣнія съ Беллярминомъ, замѣняя однако доводы послѣдняго нѣкоторыми своими. Такимъ образомъ, въ ученіи о гражданскомъ законѣ, онъ отрицаетъ у папы прямую свѣтскую власть, не только надъ всѣмъ человѣчествомъ, но и надъ христіанскими народами, за исключеніемъ собственныхъ владѣній. Такой власти ему не дано, ни Св. Писаніемъ, ни преданіемъ церкви. Она и не нужна для церковнаго управленія; достаточно должное подчиненіе свѣтской власти духовной, въ силу котораго послѣдняя получаетъ косвенное вліяніе на гражданскую область. Папа не имѣетъ права издавать гражданскіе законы, но онъ можетъ исправлять и даже иногда отмѣнять тѣ, которые клонятся къ погибели душъ.

Эти начала получаютъ еще бо̀льшее развитіе въ ученіи о каноническомъ законѣ. Здѣсь Суарезъ доказываетъ, что по евангельскому установленію, церковная власть превышаетъ свѣтскую, ибо 1) одна относится къ порядку сверхъестественному, другая къ естественному; 2) цѣль первой небесная, духовная, вѣчная, цѣль второй земная, матеріальная, времен-

ная; 3) первая проистекаетъ отъ Бога непосредственно, вторая черезъ посредство естественнаго закона; 4) первоначальный субъектъ первой — Христосъ и затѣмъ лица, которымъ онъ передалъ власть; первоначальный субъектъ второй — народъ и за нимъ тѣ, которые отъ него получили правленіе. Все это доказываетъ превосходство церковной власти надъ свѣтскою; но Суарезъ на этомъ не останавливается: онъ утверждаетъ, что послѣдняя подчиняется первой. Доказательства слѣдующія: 1) церковь образуетъ единое тѣло, а потому должна имѣть единаго главу, которому всѣ другія власти обязаны подчиняться; иначе въ обществѣ не будетъ мира и единства. Гражданская власть должна, слѣдовательно, подчиняться церковной, какъ тѣло душѣ. Суарезъ приводитъ здѣсь изреченіе Св. Бернарда о двухъ, принадлежащихъ церкви мечахъ. 2) Для того, чтобы свѣтская власть была праведна, необходимо, чтобы правило ея дѣйствій было духовное; слѣдовательно, она должна направляться духовною властью, которая можетъ исправлять и воздерживать правителя, не только какъ человѣка, но и какъ князя. И если возразятъ, что духовныя лица также нуждаются въ исправленіи, то и надъ ними высшее право принадлежитъ папѣ, который одинъ не можетъ быть исправляемъ никѣмъ, потому что не подчиняется никому. Такъ какъ нельзя идти въ безконечность, то необходимо остановиться на какой нибудь верховной власти.

Таковъ послѣдній выводъ Суареза касательно отношенія двухъ властей. Начало конечной цѣли, къ которому прибѣгалъ Беллармінъ, онъ оставляетъ въ сторонѣ и ограничивается доводами, взятыми изъ единства церкви и изъ начала закона. Первое доказательство основано на смѣшеніи двухъ различныхъ союзовъ, государства и церкви, что уже было выяснено въ полемикѣ съ Белларминомъ. Суарезъ до такой степени впадаетъ здѣсь въ обыкновенную рутину католическихъ богослововъ, что употребляетъ сравненіе съ отношеніемъ души къ тѣлу, между тѣмъ какъ по собственному его ученію, гражданская власть не ограничивается устроеніемъ тѣлесныхъ благъ, а издаетъ законы, предписывающіе всѣ добродѣтели. Второй же доводъ, вытекающій собственно изъ его системы, есть не болѣе какъ нѣсколько видоизмѣненное повтореніе теоріи нравственнаго закона. Но здѣсь требовалось бы доказать, что естественный законъ самъ по себѣ недостаточенъ для установленія справедливости въ человѣческихъ обществахъ, и что онъ высшее свое начало долженъ получать отъ закона церковнаго. Этого доказательства

Суарезъ не представилъ. Напротивъ, естественный законъ составляетъ у него нѣчто цѣльное и самостоятельное. Заключеніе въ пользу папства является, слѣдовательно, какъ бы висящимъ на воздухѣ. Это — завершеніе того еклектизма, который выражается во всемъ сочиненіи. Іезуитская теорія нравственнаго закона имѣла нѣкоторое значеніе для Католической церкви, ибо она воскресила средневѣковыя начала, которыя составляли главную опору послѣдней; но для науки и для дальнѣйшаго развитія человѣчества она должна была остаться совершенно безплодною. Въ ней нѣтъ ни цѣльной мысли, ни живаго начала. При всей обширной учености Суареза, при несомнѣнной силѣ его ума и таланта, книга его представляетъ не болѣе, какъ попытку собрать обломки прошедшаго и составить изъ нихъ подпору для разшатавшагося зданія.

Этимъ не ограничилась политическая литература Іезуитовъ. Начало свободы, которое еще въ средніе вѣка сочеталось съ теократическими воззрѣніями, въ XVI-мъ столѣтіи получило у католиковъ такое же развитіе, какъ у протестантовъ. Мы видѣли, что по общепринятому ученію Іезуитовъ, власть считалась первоначально принадлежащею народу, по волѣ котораго она переносится уже на тѣ или другія лица. Надобно было сдѣлать еще одинъ шагъ, сказать, что власть неотъемлемо принадлежитъ народу, и демократическая теорія являлась вполнѣ законченною. Къ этому, въ сущности, вело ученіе о неповиновеніи несправедливымъ законамъ и о сопротивленіи тираніи. Католики въ этомъ направленіи быстро дошли до защиты тираноубійства, которое у нихъ перешло въ практику. Два французскихъ короля пали жертвами фанатиковъ, возбужденныхъ католическимъ духовенствомъ.

Демократическія теоріи католицизма развивались въ особенности во Франціи, во время религіозныхъ войнъ. Стремленія и владычество Лиги дали имъ полный просторъ. Стараясь произвести реакцію противъ идей новаго времени и вѣротерпимости въ отношеніи къ протестантамъ, католики искали опоры въ фанатизмѣ народныхъ массъ. Цѣлый рой проповѣдниковъ, въ Парижѣ и въ провинціяхъ, неистово ратовали противъ Генриха III-го и Генриха IV-го, провозглашая право народа смѣнять королей, и взывая къ убійству тирановъ [1]). Эти ученія излагались и въ политическихъ памфлетахъ. Замѣчательнѣйшіе изъ нихъ сочиненіе

---

[1]) См. Charles Labitte: De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue. Paris, 1865.

неизвѣстнаго автора: ***О справедливой власти христіанской республики надъ нечестивыми царями*** (De justa reipublicae christianae in reges impios authoritate), и памфлеты Бушѐ: ***О справедливомъ низложеніи Генриха III-го*** (De justa Henrici tertii abdicatione a Francorum regno) и ***Проповѣди о мнимомъ обращеніи Генриха Бурбонскаго*** (Sermons de la simulée conversion et nullité de l'absolution de Henri de Bourbon). Во всѣхъ нихъ самымъ яркимъ образомъ выступаетъ сочетаніе демократическихъ началъ съ теократическими.

Бушѐ былъ однимъ изъ главныхъ руководителей Лиги, однимъ изъ самыхъ неистовыхъ проповѣдниковъ демократическихъ началъ, господствовавшихъ въ то время среди католиковъ. Въ своихъ памфлетахъ онъ старается теоретически оправдать дѣйствія католической реакціи [1]). По примѣру средневѣковыхъ писателей, онъ приписываетъ право низлагать королей съ одной стороны церкви, съ другой народу. На счетъ папской власти онъ держится теоріи Беллармина, признавая за папою косвенное право на свѣтскую область, простирающееся до разрѣшенія подданныхъ отъ присяги и повиновенія. Народу же онъ присвоиваетъ не только первоначальную власть, какъ Белларминъ и Суарезъ, но и постоянную верховность, съ правомъ установлять и смѣнять правителей. Короли, говоритъ онъ, получаютъ свою власть не отъ закона Божьяго и не отъ естественнаго права; они установляются по праву народовъ (jure gentium), въ силу свободной воли гражданъ. Защитниковъ божественнаго происхожденія королевской власти Бушѐ называетъ пустыми болтунами, которые хотятъ поставить королей выше народа, какъ будто бы они были боги на землѣ, и выше всякаго закона, тогда какъ самъ Христосъ подчинялся закону. Въ дѣйствительности же, говоритъ Бушѐ, у королей нѣтъ другаго права, кромѣ того, которое происходитъ отъ народнаго выбора. Самая наслѣдственная власть имѣетъ значеніе единственно въ силу признанія со стороны народа. На этомъ основаніи, во Франціи, Меровинговъ замѣнили Каролинги, а послѣднихъ Капетинги; иначе надобно считать всѣ эти династіи незаконными. Но получая власть отъ народа, короли сохраняютъ ее, только пока они правятъ для общаго блага. При установленіи царской власти, между королемъ и гражданами

[1]) Я не имѣлъ подъ руками сочиненій Бушѐ, которыя довольно рѣдки, а пользовался изложеніемъ Лабитта, стр. 166—171, 266—277, и Жанѐ, т. II, стр. 114—120.

заключается договоръ, и если король нарушаетъ условія, то и народъ освобождается отъ повиновенія. Короли происходятъ отъ народа и существуютъ для народа, а не народъ для королей. Въ народѣ всегда лежитъ основаніе власти; ему въ государствѣ принадлежитъ право связывать и разрѣшать. Поэтому генеральные штаты или народные представители, въ силу естественнаго закона, могутъ судить короля. Народу принадлежитъ надъ королемъ даже право жизни и смерти.

Бушѐ подробно обсуждаетъ и теорію тираноубійства. Вмѣстѣ съ средневѣковыми богословами онъ различаетъ тирана по неправильному присвоенію власти и тирана по злоупотребленію власти. Перваго, говоритъ онъ, очевидно можетъ убить всякій: это ничто иное, какъ право обороны противъ незаконнаго похитителя власти. Относительно же втораго надобно сдѣлать различіе: когда злоупотребленіе касается только частныхъ лицъ, послѣднія не имѣютъ права мстить за себя сами убійствомъ тирана, ибо частное мщеніе за обиды не допускается въ государствѣ; наказаніе принадлежитъ общественной власти. Но когда злоупотребленіе касается общаго блага, и народная власть объявляетъ тирана врагомъ общества, тогда всякому дозволено убить его, какъ дикаго звѣря. Въ доказательство, Бушѐ приводитъ историческіе примѣры и свидѣтельства языческихъ и христіанскихъ писателей. Онъ утверждаетъ даже, что Христосъ и апостолы не проповѣдывали тираноубійства единственно потому, что въ то время язычество было еще слишкомъ могуче.

Послѣ этого не мудрено, что Бушѐ восхваляетъ Жака Клемана, убійцу Генриха III-го. Первый его памфлетъ, о справедливомъ низложеніи Генриха III-го, былъ начатъ еще при жизни короля; но въ то время, какъ онъ писалъ, совершилось убійство, и онъ восторженно изъявляетъ свою радость. Молодой монахъ, говоритъ онъ, новый Аодъ, вдохновенный Христомъ, побуждаемый высшею любовью, возобновилъ дѣло Юдиѳи надъ Голоферномъ и Давида надъ Голіаѳомъ. Это извѣстіе исполнило святою радостью сердца всѣхъ честныхъ людей.

Совершенно того же направленія держится и неизвѣстный авторъ трактата «О справедливой власти христіанской республики надъ нечестивыми царями», сочиненіе, которое нѣкоторые приписываютъ Іезуиту Райнальдсу, писавшему подъ именемъ Россеусъ [1]). Авторъ исполненъ ненависти къ протестантизму, который, въ его глазахъ, гораздо хуже са-

[1]) См. объ этомъ Labitte: Appendice, гдѣ изложено и содержаніе книги. Ср. также статью: Jesuiten въ Staatslexicon Ротгека и Велькера, изд. 3-е.

маго язычества. По его мнѣнію, Гугеноты, ни въ христіанскомъ, ни въ политическомъ отношеніи не могутъ быть названы Французами; имъ можно дать это названіе развѣ въ томъ смыслѣ, какъ собака называется французскою. Онъ возстаетъ и противъ распространеннаго у Кальвинистовъ ученія о тираноубійствѣ, объявляя его достойнымъ омерзенія. Однако, говоритъ онъ, когда Бюкананъ развиваетъ общія начала права, невозможно съ нимъ не согласиться; только послѣдствія онъ выводитъ самыя ложныя. Въ сущности, все различіе заключалось въ томъ, что протестанты считали дозволеннымъ убивать католиковъ, а католики протестантовъ. Не смотря на старанія автора показать отличіе своего ученія отъ гугенотскаго, результатъ выходитъ одинъ и тотъ же.

Авторъ доказываетъ, что право народа выбирать царей проистекаетъ отъ природы и отъ разума, даннаго человѣку Творцомъ. Презирать свободу, которою Богъ насъ одарилъ, было бы признакомъ низкой и раболѣпной души. Поэтому невозможно признать, что народъ отчуждаетъ первоначально принадлежавшую ему власть, перенося ее на тѣ или другія лица. Напротивъ, онъ всегда сохраняетъ право ограничивать и измѣнять образъ правленія. Даже язычники пользовались этимъ правомъ; во имя его Римляне изгнали Тарквиніевъ. Тѣмъ болѣе должны имѣть его народы христіанскіе, осѣненные высшею благодатью. Христіанскій князь является не владѣльцемъ вотчины, какъ Турецкій султанъ, а управляющимъ землею, по порученію народа, и на основаніи заключеннаго съ нимъ договора. Поэтому всякій князь, вступая на престолъ, долженъ сначала вопросить народную волю. Если же правитель становится тираномъ, то народъ, для собственной защиты, долженъ его обуздать. Св. Писаніе дозволяетъ и убійство тирановъ, однако не такъ, какъ проповѣдуютъ протестанты. Если тиранъ захватилъ власть насильно, то нѣтъ сомнѣнія, что всякій можетъ его убить; если же тираномъ сдѣлался законный правитель, то нужны съ его стороны многочисленныя злоупотребленія, прежде нежели можетъ быть дозволено посягать на его жизнь. Тогда лишь, когда становится очевиднымъ, что народъ не хочетъ болѣе ему повиноваться и возстаетъ на него, считая его тираномъ, каждый можетъ убить его, какъ вора. Но лучше всего дожидаться рѣшенія церкви. Примѣромъ можетъ служить Жакъ Клеманъ, этотъ славнѣйшій и невиннѣйшій юноша, говоритъ авторъ, память котораго слѣдуетъ защищать противъ возмутительныхъ клеветъ Политиковъ, стремящихся унизить этотъ геройскій и совершенно божественный подвигъ.

Ученіе о тираноубійствѣ получило еще бо̀льшую знаменитость черезъ другое сочиненіе, которое по учености и таланту стоитъ несравненно выше всѣхъ этихъ вызванныхъ борьбою памфлетовъ. Въ началѣ XVII-го столѣтія, (въ 1603-мъ году), испанскій Іезуитъ Маріана, одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ писателей своего ордена, издалъ книгу ***О царѣ и царскомъ воспитаніи*** (De rege et regis institutione). Она писана обдуманно, на досугѣ, посвящена Филиппу III-му, королю испанскому, и одобрена королевскою цензурою. Между тѣмъ, въ ней страннымъ образомъ перемѣшиваются самыя высокія понятія о царскомъ достоинствѣ съ началами, заимствованными изъ ученія о народной власти. Противорѣчащія другъ другу воззрѣнія средневѣковыхъ богослововъ выступаютъ здѣсь рядомъ, во всей своей рѣзкости, свидѣтельствуя о томъ умственномъ хаосѣ, который господствовалъ въ разгромленномъ лагерѣ католиковъ.

Маріана исходитъ отъ начала общежитія. Первоначально, говоритъ онъ, люди жили разсѣянно, какъ животныя. Имѣя мало нуждъ, слѣдуя природнымъ влеченіямъ, не причастные порокамъ, они могли бы вести самую блаженную жизнь, если бы ихъ не удручалъ недостатокъ многихъ вещей, и слабость тѣла не подвергала бы ихъ внѣшнимъ нападеніямъ. Изъ всѣхъ животныхъ, человѣкъ наиболѣе беззащитенъ; онъ нуждается во всемъ. Но Богъ сотворилъ его такимъ изъ любви къ человѣческому роду, чтобы люди поняли необходимость взаимной помощи; ибо нѣтъ ничего лучше общества, соединеннаго дружбою. Въ одинокомъ состояніи, человѣкъ былъ преданъ на жертву и дикимъ звѣрямъ и сильнѣйшимъ изъ себѣ подобныхъ, которые легко могли угнетать слабѣйшихъ. Потребность защиты повела людей къ тѣснѣйшему сближенію; они стали выбирать себѣ предводителей, лучшихъ изъ среди себя, которые могли бы охранять ихъ отъ враговъ и водворить между ними правосудіе. Такъ произошли города, и возникла царская власть. Вслѣдствіе слабости людей и потребности взаимной помощи, образовались гражданскія общества, и установились священные законы.

Объяснивши происхожденіе обществъ, Маріана доказываетъ, что изъ всѣхъ способовъ устройства верховной власти преимущество принадлежитъ монархіи. 1) Она болѣе всего согласна съ законами природы, которые совокупность мірозданія подчиняютъ единому управленію, и вездѣ надъ частями поставляютъ главу или средоточіе, дающее направленіе цѣлому. И домъ, и область, и государство любятъ управляться единымъ лицемъ. 2) Для охраненія мира въ обществѣ лучше одинъ правитель,

нежели многіе, которые часто расходятся въ мнѣніяхъ и преслѣдуютъ свои частныя выгоды. Единый князь менѣе подверженъ всякаго рода страстямъ, ибо имѣя все нужное, онъ ничего для себя не желаетъ; поэтому здѣсь болѣе мѣста для правды и свободы. 3) Всякая власть требуетъ силы; но сила, сосредоточенная въ одномъ лицѣ, гораздо больше и дѣйствительнѣе, нежели раздѣленная между многими. Примѣры войнъ и союзовъ, гдѣ требуется согласіе нѣсколькихъ воль, свидѣтельствуютъ о томъ, что попеченіе объ общихъ дѣлахъ лучше ввѣряется одному, нежели многимъ. Противъ этого могутъ возразить, 1) что нѣсколько умовъ лучше видятъ вещи и познаютъ истину, нежели одинъ; 2) что единый правитель болѣе подверженъ страстямъ и увлеченіямъ, нежели многіе; 3) что при общемъ управленіи, ошибки одного исправляются другими, тогда какъ князь не подлежитъ ничьему суду и не можетъ быть никѣмъ наказанъ; наконецъ, 4) что нѣтъ ничего лучше власти, сдержанной законами, а этого всего труднѣе достигнуть съ княземъ, у котораго въ рукахъ сосредоточивается вся полнота власти. Эти возраженія несомнѣнно имѣютъ значительный вѣсъ; но во всякомъ образѣ правленія есть свои выгоды и свои недостатки; надобно знать, которые перевѣшиваютъ. Если въ государствѣ первое благо заключается въ мирѣ и согласіи, а раздоръ составляетъ величайшее зло, то монархія безспорно имѣетъ преимущество передъ другими образами правленія. Это тѣмъ очевиднѣе, что во всякомъ собраніи людей количество злыхъ превосходитъ количество добрыхъ; слѣдовательно, владычество большинства всегда ведетъ къ господству худшей части народа. Невыгоды монархіи значительно уменьшаются, когда князь управляетъ съ совѣта лучшихъ людей. Наконецъ, несомнѣнно, что нѣтъ правленія хуже тираніи; но это самое доказываетъ превосходство монархіи, ибо обыкновенно лучшія вещи, извращаясь, становятся худшими.

Показавши выгоды монархическаго правленія, Маріана выводитъ далѣе, что княжество должно быть наслѣдственное. Повидимому, говоритъ онъ, ничего не можетъ быть нелѣпѣе, какъ предоставить общественную власть волѣ случая: правленіе можетъ достаться недостойному лицу, ребенку, женщинѣ. Но съ другой стороны, выборъ царя имѣетъ свои, весьма значительныя невыгоды: монархи, восходящіе на престолъ изъ частной жизни, становятся надменными; перерывъ власти и состязанія соперниковъ производятъ смуты; на выборахъ побѣждаетъ худшее большинство. Притомъ, одна наслѣдственная монархія способна внушить народу то

уваженіе, которымъ должна пользоваться власть; непрерывность правительства соотвѣтствуетъ непрерывности самаго государства, охраняетъ миръ и устраняетъ раздоры; наконецъ, тотъ болѣе заботится объ управленіи, кто оставляетъ его своимъ дѣтямъ. Нѣтъ сомнѣнія, что наслѣдникъ престола можетъ быть недостоинъ своего сана; но исторія показываетъ, что столь же часто бываютъ недостойны и выборные князья. По всѣмъ этимъ причинамъ, наслѣдственная монархія имѣетъ несомнѣнное преимущество передъ избирательною. Для избѣжанія всякихъ поводовъ къ кознямъ, смутамъ и распрямъ, полезно, чтобы наслѣдникъ престола назначался самимъ закономъ, такъ чтобы выборъ его не предоставлялся ни князю, ни народу.

Но всякій образъ правленія можетъ извращаться. Слѣдуя Аристотелю, Маріана различаетъ шесть образовъ правленія, три правильныхъ и три извращенныхъ. Худшій изъ нихъ тиранія. Маріана изображаетъ ее, подражая также Аристотелю, и затѣмъ задаетъ себѣ вопросъ: позволительно ли убивать тирана?

Здѣсь онъ, по своему обыкновенію, приводитъ доводы обѣихъ сторонъ. Защитники тираніи утверждаютъ, что непозволительно сопротивляться какой бы то ни было власти, а тѣмъ болѣе поднимать руку на царя, котораго самъ Богъ поставилъ во главѣ народа. Попытки смѣнить князя производятъ въ государствѣ глубокія потрясенія и перевороты. Если допустить подобное начало, то внутренній миръ вѣчно будетъ нарушаться, часто подъ самими пустыми предлогами. Наконецъ, народъ не можетъ имѣть уваженія къ власти, если онъ думаетъ, что подданные имѣютъ право наказывать своего князя. Съ другой стороны, защитники народа говорятъ, что царская власть происходитъ отъ народа, который всегда сохраняетъ за собою право, въ случаѣ нужды, призывать князей къ суду и наказывать ихъ. Ссылаются на примѣры знаменитыхъ людей, которые убійствомъ тирановъ покрыли себя вѣчною славою. Тиранъ подобенъ дикому звѣрю, уничтожающему все передъ собою; неужели слѣдуетъ это терпѣть? Нѣтъ: если кто видитъ мать или жену въ опасности, онъ долженъ летѣть къ нимъ на помощь; тѣмъ болѣе всякій обязанъ, съ опасностью жизни, помогать отечеству, которое дороже родителей.

Изъ этихъ двухъ противоположныхъ мнѣній, Маріана склоняется на сторону послѣдняго. И богословы и философы, говоритъ онъ, согласны въ томъ, что похититель власти можетъ быть убиваемъ всякимъ. Съ законнымъ княземъ, злоупотребляющимъ своею властью, надобно посту-

пать осторожнѣе; въ этомъ случаѣ рѣшеніе должно быть предоставлено собранію гражданъ. Сначала слѣдуетъ увѣщевать князя; но если онъ остается неисправимымъ, надобно объявить его общественнымъ врагомъ и истреблять его всѣми средствами. Если же князь запрещаетъ собранія и такимъ образомъ мѣшаетъ гражданамъ пользоваться своимъ правомъ, то всякому позволено убивать его безнаказанно. Маріана, какъ и другіе защитники тираноубійства, восхваляетъ Жака Клемана, утверждая, что онъ своимъ подвигомъ пріобрѣлъ себѣ вѣчную славу. Этотъ примѣръ, говоритъ онъ, показываетъ царямъ, какъ опасно дѣлаться врагами государства.

Маріана не ограничивается этимъ общимъ рѣшеніемъ вопроса. Какъ Іезуитъ, онъ входитъ въ подробности, изслѣдуетъ свойства различныхъ случаевъ. Онъ спрашиваетъ: дозволено ли отравлять тирановъ ядомъ? На этотъ вопросъ, который мы видѣли уже у Іоанна Салисбюрійскаго, онъ отвѣчаетъ отрицательно: принимая ядъ, говоритъ онъ, тиранъ какъ бы самъ налагаетъ на себя руку, слѣдовательно, становится самоубійцею; это — грѣхъ, въ который не слѣдуетъ его вводить. Но погубить его посредствомъ отравленной одежды или стула можно, ибо это—внѣшнее дѣйствіе, произведенное другимъ.

Послѣ этого Маріана приступаетъ къ разрѣшенію вопроса: чья власть выше, князя или государства, то есть, народа? Что народъ выше князя въ тѣхъ странахъ, гдѣ установлены власти, воздерживающія правителя, въ этомъ не можетъ быть спора. Въ другихъ же, вопросъ сомнительнѣе. Многіе думаютъ, что князь выше отдѣльныхъ лицъ, но ниже собранія представителей всего народа, безъ согласія которыхъ онъ не можетъ ни издавать законовъ, ни взимать податей. Кромѣ того, если бы народъ не былъ выше князя, то не позволительно было бы возставать на тирановъ. Наконецъ, невѣроятно, чтобы народъ, отъ котораго исходитъ всякая власть, перенесъ всѣ свои права на князя, не оставивъ за собою ничего. Однако многіе ученые мужи ставятъ князя выше совокупности гражданъ. Иначе, говорятъ они, была бы не монархическая власть, а народная; изъ этого произошло бы смѣшеніе всѣхъ вещей. Князь управляетъ государствомъ, какъ отецъ семейства домомъ. Наконецъ, ничто не мѣшаетъ народу перенести всѣ свои права на князя, когда этого требуетъ общественное спокойствіе. Маріана не считаетъ однако эти доводы убѣдительными. Онъ признаетъ за княземъ право распоряжаться военнымъ дѣломъ, творить судъ, назначать сановниковъ; но онъ не предоста-

вляетъ ему власти измѣнять законы и взимать подати безъ согласія народа. Кромѣ того, и это самое важное, если бы власть народа не была выше княжеской, то нельзя было бы наказывать тирановъ. Что же касается до вопроса: могъ ли народъ перенести на князя всѣ свои права или нѣтъ? то Маріана считаетъ его безразличнымъ. Во всякомъ случаѣ, говоритъ онъ, это безразсудно, какъ со стороны народа, который отдаетъ себя въ волю одного человѣка, такъ и со стороны князя, который получаетъ власть, могущую сдѣлаться тираническою, а потому подверженную гораздо бо́льшимъ опасностямъ. Поэтому Маріана не считаетъ князя изъятымъ отъ законовъ: всякій, отступающій отъ закона, говоритъ онъ, нарушаетъ справедливость. Однако и здѣсь слѣдуетъ сдѣлать различіе: князь нравственно обязанъ исполнять всѣ законы, но касательно тѣхъ, которые онъ издаетъ собственною властью, онъ не можетъ быть принуждаемъ къ исполненію; если же законъ изданъ съ согласія народа, то здѣсь умѣстно и принужденіе, ибо народная власть выше княжеской.

Книга Маріаны очевидно представляетъ собою смѣшеніе всѣхъ началъ. Она замѣчательна, какъ даровитое и чисто политическое изложеніе главныхъ вопросовъ, занимавшихъ его современниковъ; но послѣдовательности въ ней нельзя найти. Она является какъ бы изображеніемъ того смутнаго состоянія, въ которомъ находился XVI-й вѣкъ, гдѣ перемѣшивались и боролись самыя разнородныя начала: монархія и демократія, нравственный законъ и проповѣдь убійства. Испанскій Іезуитъ умѣлъ все въ себѣ совмѣстить; онъ посвятилъ даже своему государю, вполнѣ самодержавному, книгу, въ которой онъ ставилъ народъ выше царя, и защищалъ убійство князей, злоупотребляющихъ своею властью.

Если мы политическую литературу Іезуитовъ сравнимъ съ произведеніями протестантовъ, то увидимъ, что въ сущности, у нихъ начала одни и тѣже, исключая вопроса объ устройствѣ церкви, въ которомъ они расходились. Теоріи закона и свободы у тѣхъ и другихъ развиваются на одинакихъ основаніяхъ и почти съ тождественнымъ содержаніемъ. Причина понятна: устройство церкви зависитъ отъ вѣры, отъ различнаго пониманія Откровенія; свѣтскія же начала имѣютъ свою, присущую имъ природу, съ которою необходимо соображаться, и которая проявляется при всякой теоретической попыткѣ построить на нихъ извѣстную систему. И протестанты и католики раздѣляли области духовную и мірскую, признавая, что послѣдняя можетъ управляться иными началами, нежели первая. Поэтому, споря объ одной, они могли соглашаться на

счетъ другой. А если такъ было въ XVI-мъ вѣкѣ, когда религіозный вопросъ былъ еще въ полномъ разгарѣ, то тѣмъ болѣе это могло имѣть мѣсто въ послѣдствіи, при чисто свѣтскомъ развитіи общественныхъ элементовъ, когда религіозныя стремленія потеряли свою прежнюю силу среди европейскихъ народовъ. Въ новое время мы видимъ, что тѣ или другія политическія начала развиваются у различныхъ народовъ совершенно независимо отъ господствующаго у нихъ вѣроисповѣданія. Одинъ и тотъ же народъ, оставаясь при одной и той же религіозной формѣ, переходитъ, въ силу внутренняго закона развитія, черезъ совершенно различныя ступени политической жизни.

Однако, если въ новое время религія не является уже опредѣляющимъ началомъ историческаго движенія народовъ, то она не перестаетъ оказывать на нихъ свое вліяніе, какъ одно изъ условій, содѣйствующихъ или препятствующихъ развитію извѣстныхъ политическихъ направленій. Такимъ образомъ католицизмъ, хотя, какъ мы видимъ, онъ могъ приспособляться ко всякому политическому устройству, однако, по существу своему, болѣе благопріятствовалъ началу власти, нежели свободѣ. Поэтому, въ католическихъ странахъ, власть всегда получала отъ религіи сильнѣйшую поддержку, а вслѣдствіе этого она могла достигнуть гораздо бо́льшихъ размѣровъ, нежели въ протестантскихъ земляхъ. Католическія государства, Испанія, Франція, Австрія, были главными центрами абсолютизма въ Европѣ. Напротивъ, кальвинизмъ благопріятствовалъ свободѣ; въ немъ развитіе неограниченной монархіи всегда находило самое сильное препятствіе. Кальвинистскія земли сдѣлались главными разсадниками свободныхъ учрежденій въ новомъ человѣчествѣ. Наконецъ, лютеранское исповѣданіе болѣе всего содѣйствовало утвержденію законнаго порядка въ тѣхъ государствахъ, въ которыхъ оно водворилось. Сѣверная Германія сдѣлалась въ Европѣ главною представительницею началъ закона и вытекающихъ отсюда ученій.

Это косвенное вліяніе религіи на политику могло, разумѣется, имѣть бо́льшую или меньшую силу, смотря по обстоятельствамъ. Чѣмъ болѣе извѣстная религіозная форма пріобрѣтала господства надъ умами, тѣмъ болѣе она стремилась подчинить себѣ и свѣтскую область, а потому тѣмъ сильнѣе оказывалось ея вліяніе на послѣднюю. Вслѣдствіе этого, страны, въ которыхъ католицизмъ пустилъ наиболѣе глубокіе корни, остались позади всѣхъ на пути развитія. Католицизмъ, какъ форма, которой преобладающее значеніе принадлежитъ среднимъ вѣкамъ, въ новое время, по суще-

ству своему, является началомъ реакціоннымъ. Италія и Испанія только недавно, подъ вліяніемъ новыхъ либеральныхъ идей, успѣли подняться изъ подъ того подавляющаго гнета, который тяготѣлъ надъ ними вслѣдствіе вѣковаго союза церковнаго деспотизма съ государственнымъ. Напротивъ, тѣ католическія страны, въ которыхъ свѣтскіе элементы были довольно крѣпки, чтобы сохранить свою независимость, не только не отстали отъ другихъ, но явились вожатаями европейскаго развитія. Такова Франція, которая искони умѣла дать отпоръ теократическимъ стремленіямъ папъ. Въ ней постоянное реакціонное движеніе, исходившее изъ нѣдръ католицизма, не могло препятствовать свободному движенію идей. Реакція мѣшала здѣсь только одностороннему развитію либерализма. Отсюда непрестанная борьба противоположныхъ началъ, которая сдѣлала Францію главнымъ центромъ, гдѣ рѣшаются политическіе вопросы новаго времени.

Г. КАМПАНЕЛЛА.

Изъ писателей XVI-го вѣка, защищавшихъ католицизмъ и всемірное владычество папы, одиноко стоитъ Кампанелла. Онъ не богословъ, а философъ, не политикъ, а мечтатель. Это опять одинъ изъ тѣхъ оригинальныхъ людей XVI-го столѣтія, въ которыхъ сочетаются самые разнородные элементы, въ которыхъ глубокое стоитъ рядомъ съ фантастическимъ и даже нелѣпымъ. Кампанелла двадцать семь лѣтъ просидѣлъ въ неаполитанскихъ тюрьмахъ, обвиненный въ заговорѣ противъ испанскаго правительства, которое въ то время тамъ владычествовало, а между тѣмъ, онъ съ полнымъ убѣжденіемъ проповѣдывалъ всемірную испанскую монархію, подчиненную высшему руководству папы.

Съ эпохою Возрожденія, философія, какъ и политика, освободилась отъ подчиненія религіи и сдѣлалась самобытною наукою съ чисто свѣтскимъ характеромъ. Первый толчекъ этому направленію дали Греки, которые, переселившись въ западную Европу, пробудили въ ней стремленіе къ самостоятельному изученію классиковъ. Въ половинѣ XV-го столѣтія, послѣ Флорентійскаго собора, Гемистій Плеѳонъ и кардиналъ Виссаріонъ распространили между западными учеными поклоненіе Платону. Наука на Западѣ была уже къ этому приготовлена. Послѣдняя эпоха схоластики привела, какъ мы видѣли, къ развитію идеализма; но схоластическій идеа-

лизмъ, пытавшійся сочетать двѣ разнородныя области, сверхъестественную и естественную, не въ состояніи былъ сладить съ своею задачею. Онъ скорѣе велъ къ разобщенію двухъ сферъ, нежели къ ихъ соединенію. Пробовали прибѣгнуть къ мистицизму, но послѣдній не могъ дать твердыхъ началъ для науки. Классическій идеализмъ пришелъ на помощь умамъ, искавшимъ исхода; онъ удовлетворилъ возникшей потребности и сдѣлался точкою отправленія для новаго развитія мысли. Скоро платонизмъ овладѣлъ умами. Во Флоренціи основалась платоническая академія, корифеями которой были Марсилій Фицинъ и графъ Пико Мирандольскій. Сочиненія греческаго философа переводились и толковались учеными; у Марсилія Фицина стоялъ бюстъ Платона, какъ предметъ религіознаго поклоненія. Явились и новые Перипатетики, уже отвергавшіе схоластику, и слѣдовавшіе чистому ученію Аристотеля. Таковы были Помпонацій, Цезальпинъ. Но все это было только начало. Скоро философія приняла болѣе самостоятельное направленіе. Появились мыслители съ новыми системами, пытавшіеся привести весь умственный міръ къ общимъ началамъ, ими самими выработаннымъ. Эти попытки не представляютъ той зрѣлости и той логической связи, какъ системы новаго времени. У философовъ XVI-го вѣка мысль находится еще болѣе или менѣе въ хаотическомъ состояніи, гдѣ перемѣшиваются разнородныя направленія. Но всѣ элементы будущаго развитія находятся уже здѣсь въ зачаткахъ. Если мысль имѣетъ менѣе стройности и послѣдовательности, зато въ ней болѣе полноты и менѣе односторонности. Коренныя же начала и здѣсь тѣ самыя, которыя лежатъ въ основаніи всякой философіи.

Главнымъ центромъ этого умственнаго движенія была Италія. Четыре имени выдѣляются здѣсь изъ остальныхъ, какъ мыслители высшаго разряда: Карданъ, Телезіо, Бруно, Кампанелла. Въ нихъ выражаются и основныя направленія философіи.

Карданъ примыкаетъ къ пробудившемуся въ Италіи классическому идеализму. Высшимъ началомъ бытія онъ ставитъ Единое, Совершенное, то, что заключаетъ въ себѣ все, къ чему все стремится. Это и есть Добро или Богъ, единый въ троичности Силы, Мудрости и Любви. Богъ, по опредѣленію Кардана, есть сознающая себя жизнь любви. Въ немъ все сущее достигаетъ совершенной гармоніи, которая состоитъ въ согласіи противоположностей. Въ природѣ же все слагается изъ трехъ началъ: матеріи, формы и дѣятельности, ихъ сочетающей; послѣдняя есть душа вещей. Человѣкъ—цѣль творенія, средоточіе бытія, соединяющій земное

съ небеснымъ. И онъ вездѣ стремится къ полной гармоніи жизни, къ сочетанію различнаго. Одна противоположность вызываетъ въ немъ другую, до тѣхъ поръ, пока онъ не достигаетъ совершеннаго согласія.

Если Кардань держался проложеннаго уже пути, то Телезіо старался пробить новую дорогу. Онъ является родоначальникомъ сенсуализма новаго времени и опытнаго направленія наукъ. Уже въ средніе вѣка, номиналисты, особенно позднѣйшіе, производили познаніе отъ внѣшнихъ чувствъ; но у нихъ эта теорія сочеталась съ схоластикою. Телезіо отвергъ всякіе схоластическіе пріемы и требовалъ, чтобы человѣкъ читалъ въ книгѣ природы, отправляясь отъ того, что̀ есть. Однако, въ собственной своей системѣ, онъ далеко не осуществилъ своего требованія: и онъ хотѣлъ сочетать матеріалистическія начала съ религіозными, принимая впрочемъ послѣднія, какъ плодъ философской мысли. Богъ, по его ученію, создалъ прежде всего матерію, безъ которой ничто не можетъ быть, ибо безъ нея нѣтъ силы, также какъ и наоборотъ, нѣтъ матеріи, которой бы не была присуща сила. Мы видимъ здѣсь положеніе, повторенное новѣйшими матеріалистами. Телезіо строитъ всю природу изъ двухъ основныхъ силъ, холода и тепла, отъ которыхъ происходятъ всѣ вещи. Опытный путь очевидно уступаетъ здѣсь мѣсто чисто произвольной конструкціи. Возродившійся въ этой системѣ матеріализмъ нашелъ болѣе послѣдовательнаго продолжателя въ Ванини, который погибъ на кострѣ, затѣмъ нѣсколько позднѣе въ Гассенди, который воскресилъ ученіе Епикурейцевъ; опытная же метода обрѣла въ концѣ этого періода высшаго своего представителя въ лицѣ великаго Бэкона, положившаго основаніе изученію естественныхъ наукъ. Бэконъ указалъ на Телезіо, какъ на одного изъ своихъ предшественниковъ.

Матеріализмъ велъ къ раздробленію силъ природы; Джіордано Бруно хотѣлъ привести ихъ къ единству, возведя ихъ къ первоначальному источнику, къ Бытію, отъ котораго все происходитъ. Бруно переноситъ неоплатоническія начала въ новый міръ; онъ является предшественникомъ Спинозы. Также какъ послѣдній, исходя отъ единства субстанціи, лежащей въ основѣ всѣхъ вещей, онъ развилъ систему натуралистическаго пантеизма. И онъ былъ преданъ огню инквизиціею.

Наконецъ, представителемъ спиритуализма является Кампанелла. Онъ старался соединить воззрѣнія Телезіо на матеріальный міръ съ католическимъ православіемъ и съ собственными философскими началами. Исходная точка его ученія лежитъ въ мысли, въ самопознаніи. «Я познаю

себя, слѣдовательно, я есмъ»: это основное положеніе Декарта было уже высказано Кампанеллою, который взялъ его у Августина. Познавая себя, я познаю себя мыслящимъ и хотящимъ, слѣдовательно, и сущимъ, то есть, имѣющимъ силу мыслить и хотѣть. Эти три первоначальныя опредѣленія: сила, разумъ и воля, или сила, мудрость и любовь, составляютъ мое бытіе. Но познавая себя, я вмѣстѣ съ тѣмъ познаю себя ограниченнымъ: къ моему бытію присоединяется небытіе. Внѣ меня есть другія вещи, которыя я также познаю. Познавать я могу только тождественное со мною, ибо познаніе есть усвоеніе предметовъ разумомъ; слѣдовательно, и бытіе другихъ, познаваемыхъ мною вещей состоитъ въ силѣ, мудрости и любви. Всякая вещь имѣетъ первоначальную силу, которая даетъ ей бытіе; она сознаетъ это бытіе, ибо иначе она не могла бы сохранить себя: на сколько у нея есть сознанія, на столько есть и бытія; наконецъ, она любитъ свое бытіе, почему и стремится къ самосохраненію. Такимъ образомъ, мірозданіе представляетъ совокупность живыхъ и сознающихъ себя силъ. Каждая изъ нихъ составляетъ единицу, нераздѣльную въ себѣ, но отличающуюся отъ другихъ. Этимъ самымъ каждая вещь является ограниченною: къ бытію присоединяется въ ней небытіе. Отсюда ясно, что для полноты познанія необходимо возвыситься къ такому бытію, которое не имѣетъ въ себѣ небытія, къ первоначальной причинѣ всего сущаго. Это и есть Богъ, который состоитъ также изъ троичности Силы, Мудрости и Любви. Въ немъ, какъ въ верховномъ бытіи, заключается сущность всѣхъ вещей, то есть, ихъ идеи. Познавая себя, Богъ познаетъ и вещи, а познавая вещи, онъ ихъ творитъ. Твореніе есть проявленіе божественнаго познанія, исходящаго изъ Мудрости. Какъ верховный Разумъ, Богъ располагаетъ все мірозданіе въ предуставленномъ, неизмѣнномъ порядкѣ. Дѣйствія трехъ первоначальныхъ причинъ суть: необходимость, судьба и гармонія; первая есть выраженіе Силы, вторая Мудрости, третья Любви. Когда мы смотримъ на отдѣльныя явленія, намъ кажется, что въ мірѣ многое происходитъ случайно; но въ сущности, все совершается по закону необходимости. Человѣкъ въ мірозданіи является высшимъ существомъ: онъ не только вращается въ ограниченномъ бытіи и познаніи, какъ другія вещи, но онъ имѣетъ и высшій разумъ, неизреченное истеченіе Божества; этимъ разумомъ онъ восходитъ къ познанію Бога. Однако, въ настоящей жизни, заключенной въ ограниченной сферѣ, это познаніе неполно. Отсюда человѣкъ выводитъ, что у него есть цѣль высшая, загробная. Къ ней онъ долженъ стремиться, возводя къ Богу

всѣ свои мысли и желанія. Руководителемъ служитъ ему религія, которая поэтому составляетъ высшую связь человѣчества.

Прилагая эти начала къ практической области, Кампанелла пришелъ къ необходимости всемірной монархіи, управляемой папою, какъ высшимъ представителемъ мудрости на землѣ. Онъ изложилъ свои мысли объ этомъ предметѣ въ недошедшемъ до насъ сочиненіи: ***О папской монархіи*** [1]). Сознавая однако, что для созданія подобнаго государства нужна первоначальная сила, Кампанелла искалъ князя, который могъ бы завоевать весь міръ. Онъ нашелъ его въ испанскомъ королѣ, въ рукахъ котораго, съ обширными владѣніями въ Европѣ, соединялось господство надъ всѣмъ Новымъ Свѣтомъ. Съ этою мыслью, Кампанелла написалъ любопытную книгу: ***Объ Испанской монархіи,*** въ которой онъ указывалъ королю средства для достиженія желанной цѣли.

Для основанія и устройства всякаго государства, говоритъ Кампанелла, нужно содѣйствіе трехъ причинъ: Бога, мудрости и случая. Послѣдній состоитъ въ умѣніи пользоваться временемъ и обстоятельствами. Всѣ эти причины въ совокупности называются судьбою, которая ничто иное, какъ согласное ихъ дѣйствіе. Отъ нея рождается фортуна; отъ нея исходитъ успѣхъ всякаго человѣческаго предпріятія.

Кампанелла разсматриваетъ эти три причины въ отношеніи къ предполагаемой Испанской монархіи. Необходимо, говоритъ онъ, начать съ Бога, ибо человѣкъ свободенъ только въ своей волѣ, а не въ своихъ дѣйствіяхъ, которыя опредѣляются цѣпью причинъ и слѣдствій, восходящихъ къ первой причинѣ. На основаніи пророчествъ, въ которыхъ открывается воля Божья, Кампанелла доказываетъ, что приближается конецъ свѣта, и что человѣчество находится уже въ томъ періодѣ развитія, когда все должно подчиниться святымъ и церкви. Испанскій же король предназначенъ приготовить папѣ владычество надъ всею землею.

Переходя затѣмъ къ другой причинѣ, къ мудрости, Кампанелла старается доказать политическими соображеніями, что всемірный монархъ, исповѣдующій Христіанство, непремѣнно долженъ подчиняться папѣ. Очевидно, говоритъ онъ, что князь, который имѣетъ надъ собою высшаго, управляющаго посредствомъ религіи, какъ напримѣръ, папу, ни-

---

[1]) Онъ самъ ссылается на это сочиненіе; см. De Monarchia Hispanica, Amstelod. 1653, стр. 8: «sicut in monarchia papali ostendi»; также стр. 31.

когда, безъ согласія послѣдняго, не можетъ достигнуть всемірнаго владычества. Религія господствуетъ надъ человѣческою душею, а отъ настроенія душъ зависятъ и успѣхъ оружія и всѣ средства, которыми пріобрѣтается царство. Поэтому герои, которые хотѣли основать всемірную монархію, всегда старались придать себѣ религіозный характеръ; такъ поступали Александръ Великій, Юлій Цезарь, который непремѣнно хотѣлъ быть первосвященникомъ, наконецъ, Магометъ. Если испанскій король желаетъ достигнуть такого же могущества, онъ долженъ основать новую религію; но этого не допустятъ ни разумъ, ни Богъ. Новыя религіи, вообще, возвѣщаются только при созданіи новыхъ государствъ; но если въ существующихъ уже государствахъ происходятъ религіозныя перемѣны, то это скорѣе ведетъ ихъ къ паденію. Между тѣмъ, папѣ Христосъ вручилъ оба меча, и свѣтскій и духовный. Имѣя даже одинъ изъ нихъ, который даетъ ему религіозную власть надъ душами, онъ можетъ легко противодѣйствовать всякому монарху, ему враждебному. Напротивъ, кто будетъ дѣйствовать ему въ угоду, тотъ имѣетъ всѣ условія успѣха. Поэтому, если испанскій король хочетъ основать всемірную монархію, ему необходимо соединиться съ папою. Онъ долженъ велѣть повсюду проповѣдывать, что приближается конецъ свѣта, когда будетъ одно стадо подъ однимъ пастыремъ, и что онъ призванъ быть какъ бы новымъ Киромъ, которому предназначено собрать это стадо во едино. Для осуществленія этого плана, первымъ дѣломъ должно быть искорененіе протестантской ереси, которая отрицаетъ папскую власть. Кромѣ того, Кампанелла совѣтуетъ королю всѣми мѣрами стараться привлечь къ себѣ вообще духовенство. Съ этою цѣлью онъ долженъ показывать въ дѣлахъ вѣры даже бо́льшую ревность, нежели самъ папа; епископовъ же полезно постоянно занимать какими нибудь новыми предложеніями, касающимися религіи, напримѣръ, канонизаціею святыхъ и т. п. Слѣдуетъ также духовныя лица пріобщать къ сужденіямъ о государственныхъ дѣлахъ и даже придавать ихъ, въ качествѣ совѣтниковъ, полководцамъ на войнѣ.

Кампанелла разсматриваетъ далѣе другія требованія мудрости, а также обстоятельства, представляемыя случаемъ, которымъ мудрость должна пользоваться. Сюда относятся: добродѣтель короля, доброта законовъ, благоразуміе совѣта, правда чиновниковъ, повиновеніе вельможей, количество и дисциплина войска, прочность казны, любовь народа, проповѣди въ пользу власти, наконецъ, согласіе въ собственныхъ владѣні-

яхъ и раздоры въ сосѣднихъ. Всѣ эти статьи обсуждаются одна за другою, большею частью въ нравственномъ духѣ, но нерѣдко и съ значительною долею политической хитрости. Хотя Кампанелла возстаетъ на Макіавелли, называя его злодѣемъ (scelestus), однако подъ часъ собственные его совѣты отзываются тѣмъ же направленіемъ.

Нравственное начало является впрочемъ преобладающимъ. Король, говоритъ Кампанелла, долженъ прежде всего отличаться мудростью и добродѣтелью. Кто не умѣетъ управлять собою, тотъ не можетъ управлять и государствомъ. Необходимо притомъ, чтобы князь не только казался добродѣтельнымъ, но и дѣйствительно былъ таковымъ, слѣдуя примѣру папы и епископовъ. Кампанелла даетъ много совѣтовъ на счетъ личнаго поведенія монарха; онъ входитъ въ подробности даже супружеской жизни и дѣторожденія. Относительно законодательства, онъ утверждаетъ, что не слѣдуетъ издавать новыхъ законовъ, ибо достаточенъ законъ христіанскій, совокупно съ римскою мудростью. Законы, говоритъ Кампанелла, должны быть таковы, чтобы народъ соблюдалъ ихъ изъ любви, а не изъ страха. Тиранъ, который въ законодательствѣ имѣетъ въ виду только себя, разрушаетъ собственную власть. Законъ долженъ быть согласенъ и съ обычаемъ, и даже съ климатомъ, въ которомъ живутъ люди. Далѣе, на счетъ вельможей или бароновъ, Кампанелла совѣтуетъ не давать имъ соединяться между собою и увеличивать свою силу, ибо черезъ это они могутъ сдѣлаться опасными для монарха. Изъ остальныхъ совѣтовъ, любопытно то, что Кампанелла говоритъ о народной любви. Онъ возстаетъ противъ тѣхъ, которые утверждаютъ, что властитель долженъ сѣять раздоры между подданными. Это правило, говоритъ онъ, нелѣпо по многимъ причинамъ. Оно дѣлаетъ изъ князя тирана, который заботится о себѣ, а не объ общемъ благѣ; вслѣдствіе этого, въ народѣ возбуждается къ нему не любовь, а ненависть и страхъ. Кромѣ того, когда подданные живутъ въ согласіи, они тверже стоятъ противъ враговъ. Поэтому мудрые законодатели всегда старались соединить гражданъ взаимною любовью. Для этого существуютъ разныя средства. Прежде всего, согласію способствуетъ единство религіи, ибо ничто такъ не раздѣляетъ людей, какъ различіе вѣроисповѣданія. Затѣмъ, во всесвѣтной монархіи, къ той же цѣли ведутъ взаимные браки и торговыя сношенія между народами. Наконецъ, необходимо установить среди гражданъ равенство, которое одно въ состояніи уничтожить зависть, грабительство, роскошь, ненависть и изнѣженность. Между тѣмъ, говоритъ Кампанелла,

въ христіанскомъ мірѣ господствуетъ заблужденіе, въ силу котораго одинъ является совершеннымъ бѣднякомъ, а другой имѣетъ несмѣтныя богатства. И тотъ, кто получаетъ огромные доходы, все употребляетъ на собакъ, лошадей и шутовъ, на блестящіе золотомъ покровы коней, или, что еще хуже, на любовницъ. Когда же бѣдный вчинаетъ искъ противъ кого нибудь изъ этихъ людей, то не только онъ не добьется своего права, но скорѣе онъ долженъ бѣжать или погибнуть гдѣ нибудь въ темницѣ; богатый же все себѣ забираетъ, потому что всѣ судьи подкупны, зло, наиболѣе пагубное для государства. Богачи, правда, являются обыкновенно весьма щедрыми относительно своихъ слугъ, но и это скорѣе служитъ во вредъ государству, нежели въ пользу, 1) потому что эти слуги преданы единственно господину и готовы за нимъ слѣдовать даже противъ царя; 2) потому что они черезъ это становятся изнѣженными, гордыми, льстецами. Это какъ бы школа людей самыхъ подлыхъ и лѣнивыхъ, которые потомъ, обзаведясь семействами, своими кознями угнетаютъ низшіе классы и повсюду распространяютъ ядъ своего беззаконія. Для устраненія подобныхъ золъ, король долженъ водворять въ народѣ равенство, запрещая вельможамъ держать многочисленную прислугу. Съ тою же цѣлью слѣдуетъ только половину податей брать съ низшихъ классовъ, а другую взимать съ высшихъ.

Но, какъ сказано, Кампанелла не всегда остается вѣренъ нравственнымъ началамъ. Политикъ иногда беретъ верхъ надъ нравственнымъ философомъ, и тогда онъ рекомендуетъ относительно народа совершенно иныя средства. Несомнѣнно, говоритъ онъ, что народъ, особенно въ столь обширномъ государствѣ, сильнѣе, нежели король совокупно съ его друзьями и воинами. По крайней мѣрѣ, это такъ въ христіанскомъ мірѣ, хотя у Турокъ оно не совсѣмъ достовѣрно. Необходимо, слѣдовательно, принимать мѣры, чтобы народъ не возсталъ по чему либо на короля и не свергъ съ себя его власти. Съ этою цѣлью монархъ долженъ главнымъ образомъ заботиться о томъ, чтобы разныя племена, входящія въ составъ государства, не имѣли между собою связи, и чтобы они, будучи въ униженіи, не находили главы, на котораго бы могли полагаться въ случаѣ возстанія. Но болѣе всего, говоритъ Кампанелла, общественный миръ зависитъ отъ духовенства, и въ особенности отъ проповѣдниковъ, которымъ народъ вѣритъ и которыхъ онъ слушается. Они обѣщаютъ ему вѣчныя блага, которыя онъ можетъ пріобрѣсти, презирая временныя; они говорятъ ему, что повиновеніе царю угодно Богу, и что вынося на-

пасти, подданные отъ Бога получатъ награду. Этимъ способомъ устраняются возмутители и предупреждаются возстанія. Поэтому, первое орудіе власти—языкъ, а второе уже—мечъ. Это ясно изъ примѣра людей, которые своею рѣчью увлекали за собою народы. Чтобы побороть великихъ возмутителей, и особенно еретиковъ, Кампанелла совѣтуетъ учредить хорошую семинарію молодыхъ проповѣдниковъ, въ родѣ тѣхъ, которыя заведены Іезуитами. Онъ видитъ въ этомъ лучшее орудіе для будущаго всемірнаго государства.

Испанская монархія представляла въ глазахъ Кампанеллы начало силы, папская власть воплощала въ себѣ мудрость; въ дополненіе, необходимо было изобразить и идеалъ любви. Кампанелла видѣлъ этотъ идеалъ въ первой христіанской общинѣ, гдѣ братство вело къ коммунизму. Съ другой стороны, изученіе классиковъ воодушевило его въ пользу Платоновой республики, которая представляла развитіе тѣхъ же началъ. Кампанелла захотѣлъ самъ начертать образъ идеальнаго государства, оставивъ въ сторонѣ свои планы всемірной монархіи, и приспособляя классическія преданія къ своей метафизикѣ. Это онъ сдѣлалъ въ сочиненіи, которому онъ далъ названіе: *Городъ Солнца* (Civitas Solis).

Кампанелла не упоминаетъ объ Утопіи Мора; но онъ очевидно имѣлъ ее въ виду. Самое изложеніе, также какъ въ Утопіи, имѣетъ форму разговора. Генуэзскій путешественникъ описываетъ великому мастеру Гошпитальныхъ рыцарей видѣнный имъ около Индіи городъ Солнца. Сначала изображаются великолѣпныя зданія, которыми городъ украшенъ; потомъ повѣствователь переходитъ къ образу правленія и къ общественному устройству. Верховная власть вручена здѣсь священнику, котораго жители на своемъ языкѣ называютъ Солнцемъ, но котораго Европейцы назвали бы Метафизикомъ. Онъ судья свѣтскихъ и духовныхъ дѣлъ, которыя всѣ подлежатъ его верховному рѣшенію. Подъ нимъ состоятъ три помощника, Понъ, Синъ и Моръ, то есть, Сила, Мудрость и Любовь. Первому поручены дѣла войны и мира, которыми онъ распоряжается самовластно, подчиняясь одному Солнцу. Второй завѣдываетъ науками и искусствами, имѣя подъ собою столько подчиненныхъ, сколько есть отдѣльныхъ наукъ Третьему, наконецъ, ввѣрено попеченіе о дѣторожденіи: онъ обязанъ смотрѣть, чтобы порода сохранялась возможно лучшая. Онъ же завѣдываетъ воспитаніемъ дѣтей, а также медициною, земледѣліемъ, однимъ словомъ, всѣмъ, что относится къ пищѣ, одеждѣ и народонаселенію.

Таково устройство правленія. Что касается до общественнаго быта, то въ городѣ Солнца господствуетъ полный коммунизмъ. У гражданъ все общее, не только имущества, но и жены. Этимъ устраняются эгоизмъ и всѣ дурныя наклонности человѣка; остается одна любовь къ общему благу. Другіе люди думаютъ, что необходимо каждому имѣть свой домъ, свою жену и своихъ дѣтей; Соларійцы не признаютъ этого, полагая, вмѣстѣ съ Св. Ѳомою, что дѣторожденіе установлено для сохраненія рода, а не лица, и что поэтому размноженіе народонаселенія касается не частныхъ лицъ, а общества. Въ городѣ Солнца, все, что относится къ этому дѣлу, завѣдывается общественными властями и совершается по ихъ приказанію. Воспитаніе дѣтей, разумѣется, также общее. И здѣсь, руководителями являются сановники, которые назначаютъ каждому его ремесло, смотря по характеру и по созвѣздію, подъ которымъ онъ родился. Поэтому всѣ исполняютъ свое дѣло хорошо и съ любовью, такъ какъ трудъ ихъ отвѣчаетъ естественнымъ ихъ наклонностямъ. Способнѣйшіе въ каждой отрасли знаній опредѣляются къ общественнымъ должностямъ. Кандидаты на должности предлагаются сперва начальниками въ большомъ совѣтѣ, составленномъ изъ всѣхъ гражданъ выше двадцати лѣтъ; здѣсь всякій можетъ высказать объ нихъ свое мнѣніе. Затѣмъ происходитъ окончательный выборъ въ болѣе тѣсномъ совѣтѣ, гдѣ засѣдаютъ всѣ должностныя лица и граждане выше пятидесяти лѣтъ. Для того, чтобы быть избраннымъ въ Метафизики, необходимо основательно знать всѣ науки; поэтому здѣсь управлять государствомъ можетъ только геній, который своею мыслью проникъ въ самую сущность вещей. Это санъ пожизненный, также какъ и должности трехъ ближайшихъ его подчиненныхъ. Остальные чиновники могутъ быть смѣняемы по волѣ народа; эти же четыре перемѣняются только тогда, когда по общемъ совѣщаніи они найдутъ лице, болѣе достойное занимать ихъ мѣсто, нежели они сами. Тогда они добровольно уступаютъ ему свое званіе.

Кампанелла входитъ въ значительныя подробности на счетъ образа жизни, вѣрованій и философскихъ мнѣній Соларійцевъ; но всѣ эти фантастическія описанія имѣютъ весьма мало интереса. Очевидно, что здѣсь новой и серіозной мысли нѣтъ никакой. Коммунистическія начала доведены до еще большей крайности и односторонности, нежели у Мора, вслѣдствіе чего общественное устройство, изображенное Кампанеллою, является еще менѣе сообразнымъ съ природою вещей и съ естествомъ человѣка. Поэтому его сочиненіе далеко не получило такой извѣстности, какъ

Утопія. Въ исторіи науки оно не имѣетъ значенія. Кампанелла, какъ философъ, занимаетъ одно изъ первыхъ мѣстъ въ ряду мыслителей XVI-го вѣка; какъ публицистъ, онъ стоитъ весьма низко. Въ его ученіи соединяются различные элементы нравственнаго закона: и религіозный, и философскій, и политическій; онъ старается сочетать власть, законъ и любовь или общее благо; но все это бродитъ у него въ хаотическомъ безпорядкѣ. Онъ является здѣсь не столько двигателемъ науки, сколько образцомъ тѣхъ странностей, въ которыя впадали даже сильные умы того времени.

3. БОДЕНЪ.

Во время разгара борьбы между католиками и протестантами, во Франціи образовалась средняя партія, подъ именемъ Политиковъ. Они стали въ положеніе независимое отъ обѣихъ сторонъ и стремились къ водворенію мира въ государствѣ, признаніемъ свободы вѣроисповѣданія. Эта партія, къ которой принадлежали лучшіе люди того времени, какъ напримѣръ, канцлеръ Лопиталь, окончательно восторжествовала съ восшествіемъ на престолъ Генриха IV-го. Съ этихъ поръ монархія, отрѣшившись отъ исключительныхъ требованій религіозныхъ исповѣданій, и возвышаясь надъ противоположными партіями, сдѣлалась исходною точкою чисто свѣтскаго развитія государственной жизни.

Къ этому среднему направленію принадлежалъ одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ публицистовъ XVI-го вѣка, Іоаннъ Боденъ (Jean Bodin [1]). Онъ былъ политическимъ дѣятелемъ на генеральныхъ штатахъ того времени и вмѣстѣ плодовитымъ писателемъ. Изъ его сочиненій самое значительное книга *О Республикѣ* (De la République). По основательной и обширной учености, по юридическимъ свѣдѣніямъ и по государственному смыслу, оно занимаетъ почетное мѣсто въ политической литературѣ всѣхъ временъ и народовъ. Боденъ подробно и отчетливо изслѣдовалъ существо и устройство государства, выставляя главнымъ его признакомъ верховную власть. Это начало онъ противопоставилъ теоріямъ монархомаховъ.

Боденъ начинаетъ съ опредѣленія: государство есть правое управленіе нѣсколькими семействами, и тѣмъ что у нихъ обще, притомъ, съ вер-

[1]) О Боденѣ, кромѣ общихъ руководствъ, см. сочиненіе: Jean Bodin et son temps, par H. Baudrillart.

ховною властью (République est un droit gouvernement de plusieurs mesnages et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine). Это опредѣленіе разбирается по всѣмъ частямъ.

Первое, что въ немъ представляется, это то, что государство есть правое управленіе, то есть, что оно дѣйствуетъ сообразно съ справедливостью и съ естественнымъ закономъ. Этимъ оно отличается отъ шайки разбойниковъ. Мы видѣли, что древніе мыслители опредѣляли государство главнымъ образомъ его цѣлью—совершенною жизнью. Боденъ критикуетъ это опредѣленіе. Онъ замѣчаетъ что въ немъ недостаетъ главныхъ составныхъ частей политическаго тѣла: семействъ, того, что имъ обще, и наконецъ, верховной власти. Въ собственное свое опредѣленіе онъ вовсе даже и не ввелъ государственной цѣли. Однако онъ касается ея, говоря о государствѣ, какъ о правомъ управленіи; но она имѣетъ для него совершенно второстепенное значеніе. Цѣль государства, какъ и отдѣльнаго лица, говоритъ онъ, состоитъ въ блаженной жизни, которая заключается главнымъ образомъ въ теоретической дѣятельности и въ развитіи соотвѣтствующихъ ей добродѣтелей. Но такъ какъ невозможно достигнуть этого безъ матеріальныхъ условій, то государство должно прежде всего заботиться о защитѣ противъ внѣшнихъ враговъ, о внутреннемъ мирѣ и объ охраненіи правосудія, не считая впрочемъ всего этого конечною цѣлью своей дѣятельности, а разсматривая эти требованія, какъ предварительныя условія счастливой жизни. Боденъ очевидно заимствовалъ эти начала у Аристотеля, но они не клеятся съ остальными его воззрѣніями, а потому остаются у него безъ дальнѣйшихъ послѣдствій.

Затѣмъ Боденъ переходитъ къ другой части своего опредѣленія, къ семейству. Семейство, говоритъ онъ, есть правое управленіе нѣсколькими лицами и тѣмъ, что имъ принадлежитъ, подъ властью отца семейства. Оно составляетъ основаніе государства, которое черезъ него продолжаетъ свое существованіе. Отъ семейнаго быта зависитъ благосостояніе политическаго тѣла, которое процвѣтаетъ, когда части, его составляющія, управляются, какъ слѣдуетъ. Хорошо устроенное семейство — настоящій образецъ государства; домашняя власть уподобляется политической. Однако, между тою и другою есть существенная разница: одна управляетъ частнымъ достояніемъ, другая общимъ, ибо тамъ нѣтъ государства, гдѣ нѣтъ ничего общаго. Но это общеніе не должно поглощать въ себѣ семейнаго быта и частной собственности. Боденъ возста-

етъ противъ коммунизма, который проповѣдывали Платонъ и Томасъ Моръ. Тамъ, гдѣ все смѣшано, говоритъ онъ, гдѣ частное не отличается отъ общественнаго, тамъ нѣтъ ни семейства, ни государства. Такой бытъ противорѣчитъ естественному закону, который запрещаетъ брать чужое; онъ разрушаетъ семейное начало и уничтожаетъ разнообразіе, которое одно дѣлаетъ гармонію пріятною. Еще хуже общеніе женъ; оно разрушаетъ кровныя связи и любовь между мужемъ и женою, между родителями и дѣтьми. Проповѣдники коммунизма воображаютъ, что люди болѣе заботятся о томъ, что принадлежитъ всѣмъ, а на дѣлѣ всегда бываетъ наоборотъ: каждый старается изъ общаго достоянія пріобрѣсть что нибудь для себя. Свойство любви таково, что чѣмъ она становится общѣе, тѣмъ болѣе она слабѣетъ. Мы узнаемъ въ этихъ возраженіяхъ слѣды изученія Аристотеля.

Говоря о семействѣ, Боденъ настаиваетъ главнымъ образомъ на необходимости семейной власти. Всякій союзъ, говоритъ онъ, управляется властью, которой соотвѣтствуетъ повиновеніе. Даже въ состояніи естественной свободы, разумъ въ человѣкѣ долженъ подчинять себѣ чувственныя влеченія; это первый законъ природы. Въ обществѣ же, естественная свобода необходимо подчиняется чужой волѣ. Вслѣдствіе этого, какъ скоро образуется семейство, такъ въ немъ установляется власть, которая имѣетъ три формы: власть супружеская, родительская и господская. Первая составляетъ основаніе всякаго человѣческаго общества; ею держатся всѣ государства. Однако она не должна простираться до того, чтобы жена низводилась на степень рабыни; но мужъ властенъ надъ всѣми дѣйствіями жены и можетъ пользоваться всѣмъ ея имуществомъ. Жена не въ правѣ вести тяжбу безъ разрѣшенія мужа, ни въ качествѣ истца, ни въ качествѣ отвѣтчика. Впрочемъ, по мнѣнію Бодена, жена подвластна мужу, только если послѣдній самъ не состоитъ членомъ семейства и не подчиненъ отцу или господину; въ противномъ случаѣ, онъ теряетъ свои права и надъ женою и надъ дѣтьми. Причина та, что семейная власть должна быть едина; иначе въ семьѣ будутъ происходить безпрерывные раздоры.

Еще бо́льшія права Боденъ даетъ отцу надъ дѣтьми. Это единственная власть, созданная самою природою, по образцу всемогущаго Бога, отца всѣхъ вещей. Отеческая власть — главный столбъ государства, ибо отъ нея зависитъ воспитаніе дѣтей. Тамъ, гдѣ она слабѣетъ, государство падаетъ, какъ показываетъ примѣръ Римской Имперіи. Боденъ требуетъ

даже, чтобы отцу было предоставлено право жизни и смерти надъ своимъ потомствомъ. Законъ, говоритъ онъ, не можетъ вмѣшиваться въ отношенія родителей и дѣтей; отцы всегда будутъ скрывать проступки дѣтей, если имъ самимъ не предоставлено право наказанія. На это возразятъ, что родители могутъ злоупотреблять столь обширною властью; отецъ можетъ быть даже безумный. Но въ такомъ случаѣ, у него, какъ у всякаго безумнаго, слѣдуетъ отнять право распоряжаться другими; если же онъ въ здравомъ умѣ, то любовь къ дѣтямъ всегда заставитъ его во всемъ искать ихъ пользы. Наконецъ, если бы и случились злоупотребленія, то законодатель не долженъ за этимъ останавливаться, ибо нѣтъ хорошаго закона, который бы не имѣлъ своихъ невыгодныхъ сторонъ.

Здѣсь Боденъ является безусловнымъ и преувеличеннымъ защитникомъ начала власти. Болѣе либерально его мнѣніе о рабствѣ. Онъ одинъ изъ первыхъ возсталъ противъ теорій, господствовавшихъ въ древности и въ средніе вѣка. Защитники рабства, говоритъ онъ, какъ напримѣръ, Аристотель, утверждаютъ, что оно согласно съ законами природы, ибо одни люди рождены для владычества, другіе для повиновенія. Если бы оно было противно природѣ, то оно не могло бы такъ долго держаться; между тѣмъ, почти ни одно государство безъ него не обходится. Въ теченіи многихъ вѣковъ, народы съ нимъ растутъ и процвѣтаютъ. Мудрые и добродѣтельные люди его одобряли. Самый обыкновенный способъ происхожденія рабства — война; а что̀ можетъ быть сообразнѣе съ человѣколюбіемъ, какъ пощадить жизнь побѣжденнаго, и въ замѣнъ того сдѣлать его рабомъ? Это особенно справедливо относительно тѣхъ, которые ведутъ войну неправедную и нападаютъ на чужое достояніе: они достойны смерти, а потому обращеніе ихъ въ рабство можетъ быть только знакомъ милосердія. Однако Боденъ не убѣждается этими доказательствами. «Я призна́ю рабство сообразнымъ съ законами природы, говоритъ онъ, когда сильный, богатый и невѣжда будетъ повиноваться мудрому, хотя слабому и бѣдному; но подчинить мудрыхъ глупымъ, знающихъ людей невѣждамъ и добрыхъ злымъ, кто не скажетъ, что это противно природѣ?» Считать же признакомъ милосердія, когда кто щадитъ жизнь побѣжденныхъ, тоже, что превозносить милосердіе воровъ и разбойниковъ, которые хвастаются тѣмъ, что даровали жизнь ограбленнымъ имъ людямъ. Если плѣнный непріятель достоинъ смерти, то справедливость требуетъ, чтобы онъ былъ казненъ, а не обращенъ въ раба. Что касается

до продолжительнаго существованія рабства, то этимъ доводомъ можно доказать и справедливость человѣческихъ жертвоприношеній. Человѣку предоставленъ выборъ между добромъ и зломъ, а по своей природѣ онъ часто выбираетъ зло. Государству же рабство не только не приноситъ пользы, а напротивъ, какъ свидѣтельствуетъ исторія, оно было постояннымъ источникомъ смутъ, возстаній и убійствъ. Если къ этому прибавить тѣ страшныя жестокости, которыя господа позволяютъ себѣ относительно рабовъ, то не останется сомнѣнія, что рабство должно быть уничтожено. Боденъ совѣтуетъ только не дѣлать этого вдругъ, чтобы рабы не стали злоупотреблять свободою, къ которой они не привыкли, и чтобы они не были пущены по міру безъ всякихъ средствъ пропитанія.

Таковы формы семейной власти. Но глава семейства, вступая въ государство, подчиняется чужой волѣ: изъ господина онъ становится подданнымъ. Это превращеніе, говоритъ Боденъ, совершается обыкновенно насильственнымъ путемъ, посредствомъ покоренія однихъ другими. Пока не было еще государствъ, отцы семействъ жили на свободѣ; но когда между людьми возгорѣлись войны, тогда сильнѣйшіе, побѣдивъ слабѣйшихъ, сдѣлались ихъ господами. Такъ основались государства. И разумъ и исторія показываютъ, что они произошли отъ насилія, а не отъ добровольнаго соглашенія людей. Однако политическое подчиненіе не уничтожаетъ свободы человѣка: членъ государства, гражданинъ, есть свободный подданный, подчиненный чужой верховной власти. Существенный его признакъ есть подчиненіе; но свобода его ограничивается, а не исчезаетъ совершенно. Этимъ членъ государства отличается отъ раба, который подданный, но не гражданинъ. Съ другой стороны, нельзя считать признакомъ гражданина участіе въ судѣ и совѣтѣ, какъ думалъ Аристотель. Опредѣленіе послѣдняго не имѣетъ общаго характера; оно, по сознанію самого философа, обнимаетъ собою только гражданъ демократическихъ государствъ. Оно ведетъ къ различію гражданъ совершенныхъ и несовершенныхъ. Принявши его, надобно признать, что благородный болѣе гражданинъ, нежели простолюдинъ, между тѣмъ какъ общее опредѣленіе должно одинаково относиться ко всѣмъ. Существеннымъ признакомъ гражданина надобно, слѣдовательно, считать подчиненіе верховной власти. Отправляясь отъ этого начала, Боденъ отрицаетъ возможность быть гражданиномъ двухъ государствъ и не допускаетъ права свободнаго перехода изъ одного подданства въ другое. По его мнѣнію, переходъ можетъ совершаться не иначе, какъ съ согласія верховной власти.

Въ опредѣленіи государства, за семействами слѣдуетъ то, что у нихъ обще, то есть, главнымъ образомъ общественное имущество. Но Боденъ отлагаетъ разсмотрѣніе этого предмета до одной изъ слѣдующихъ главъ, гдѣ онъ говоритъ о финансахъ. Послѣ опредѣленія гражданина, подражая отчасти системѣ Аристотеля, онъ приступаетъ прямо къ тому, что онъ считаетъ существеннѣйшимъ элементомъ государства, къ верховной власти. Онъ опредѣляетъ ее такъ: верховная власть (la souveraineté) есть постоянная и абсолютная власть государства. Это опредѣленіе, говоритъ Боденъ, слѣдуетъ разобрать подробно, ибо это самый важный предметъ въ политическомъ союзѣ, а между тѣмъ никто не установилъ точнаго объ немъ понятія. Верховная власть прежде всего должна быть постоянная; власть, переданная на время, не есть верховная, точно также какъ власть, данная уполномоченному. Верховною можетъ считаться только власть, которая перенесена на лице всецѣло, на неопредѣленный срокъ; тогда только она принадлежитъ уже не тому, кто ее передалъ, а тому, кто ее получилъ. Затѣмъ, верховная власть должна быть абсолютною или неограниченною; поэтому, не можетъ считаться верховною та власть, которая передается подъ извѣстными условіями. Существо абсолютной власти состоитъ въ томъ, что облеченное ею лице можетъ по своей волѣ издавать и измѣнять законы. Боденъ опредѣляетъ законъ, какъ повелѣніе высшаго, пользующагося своею властью. Князь, какъ и всѣ другіе люди, подчиняется закону Божьему и естественному, отъ которыхъ никто не въ правѣ отступать; но онъ стоитъ выше всякаго человѣческаго закона. Онъ не связанъ ни постановленіями предшественниковъ, ни своими собственными, и если бы онъ даже обѣщалъ вѣчно соблюдать изданные имъ уставы, то подобное обѣщаніе не имѣетъ силы, ибо верховная власть не можетъ обязать себя такимъ образомъ: она всегда должна сохранять право измѣнять законъ сообразно съ общественными потребностями. Точно также князь не можетъ быть связанъ обѣщаніемъ хранить законы государства; ибо если законъ исходитъ не отъ него, а отъ народа, то верховная власть принадлежитъ послѣднему. Съ этой точки зрѣнія, княжеская власть не можетъ быть ограничена и согласіемъ чиновъ: чины могутъ давать только совѣты, рѣшеніе же должно принадлежать князю; иначе опять у него нѣтъ верховной власти. Боденъ дѣлаетъ одно лишь изъятіе изъ этого правила: князь, по его мнѣнію, не можетъ облагать подданныхъ податьми безъ ихъ согласія, ибо никто не имѣетъ права брать чужое достояніе безъ воли вла-

дѣльца. Но и это исключеніе оказывается мнимымъ: въ случаѣ нужды, князь, для пользы государства, можетъ всегда налагать подати на гражданъ; Боденъ выставляетъ далѣе это право въ числѣ другихъ необходимыхъ принадлежностей верховной власти. Въ сущности, сдѣланное имъ ограниченіе совершенно несостоятельно, ибо верховная власть, какова бы она ни была, всегда имѣетъ право облагать подданныхъ податьми по собственному усмотрѣнію; иначе слѣдовало бы спрашивать согласіе каждаго платящаго. Если же для взиманія налоговъ требуется согласіе народнаго представительства, то послѣднее само является участникомъ верховной власти. Боденъ впалъ здѣсь въ противорѣчіе съ собою, вслѣдствіе того, что онъ, какъ увидимъ далѣе, вовсе не признавалъ смѣшанныхъ образовъ правленія и возможности раздѣленія верховной власти между различными органами. Сдѣланная имъ оговорка была внушена понятіями того времени, наслѣдованными отъ средневѣковаго феодализма.

Въ правѣ издавать и измѣнять законы, безъ согласія кого бы то ни было, заключаются, по мнѣнію Бодена, всѣ другіе истинные признаки или принадлежности верховной власти. Сюда относятся: право войны и мира, назначеніе высшихъ сановниковъ и утвержденіе выборныхъ, верховный судъ, право помилованія, право чеканить монету, право установлять мѣры и вѣсы, право налагать подати и другія. Эти права, говоритъ Боденъ, вытекая изъ самаго существа верховной власти, неотчуждаемы, неизмѣнны и не подлежатъ давности. Все это онъ объясняетъ многочисленными историческими примѣрами. Затѣмъ онъ переходитъ къ устройству верховной власти.

Боденъ различаетъ три образа правленія: монархію, аристократію и демократію. Относительно извращенныхъ формъ, которыя принималъ Аристотель, а за нимъ и другіе, онъ справедливо замѣчаетъ, что онѣ означаютъ только различныя качества однѣхъ и тѣхъ же властей, между тѣмъ какъ раздѣленіе должно быть основано на самомъ существѣ или на устройствѣ власти. Съ гораздо меньшимъ основаніемъ онъ отвергаетъ и смѣшанную форму, утверждая, что она совершенно даже немыслима, ибо верховная власть, по существу своему, едина и нераздѣльна. Кому въ смѣшанномъ правленіи принадлежитъ право издавать законы, говоритъ Боденъ, тотъ и есть настоящій носитель верховной власти; поэтому, правленіе смѣшанное изъ монархическаго, аристократическаго и народнаго есть въ сущности народное. Боденъ увлекся здѣсь началомъ единства власти, которая представлялась ему главнымъ элементомъ го-

сударства. Очевидно, что если для изданія закона требуется согласіе нѣсколькихъ органовъ, то верховная власть принадлежитъ имъ всѣмъ въ совокупности.

Отвергая формы смѣшанныя и извращенныя, какъ отдѣльные образы правленія, Боденъ признаетъ ихъ однако основаніемъ для подраздѣленій. Онъ отличаетъ верховную власть отъ управленія, которое есть правило ея дѣятельности. Въ послѣднее могутъ входить различные элементы и начала. Такимъ образомъ монархія, не переставая быть монархіею, можетъ управляться аристократически, если государственныя должности предоставляются знатнымъ людямъ, и демократически, если почести и награды распредѣляются между всѣми. Съ этой точки зрѣнія, Боденъ различаетъ монархію законную или царскую, господскую и тираническую. Первая та, гдѣ народъ повинуется законамъ монарха, а монархъ законамъ природы, оставляя подданнымъ личную свободу и собственность. Въ остальныхъ двухъ видахъ, напротивъ, монархъ является неограниченнымъ властителемъ личности и собственности подданныхъ. Въ господской монархіи, эта власть пріобрѣтается справедливою войною, въ тираническій насиліемъ и нарушеніемъ естественныхъ законовъ. Господская монархія возникла при первомъ образованіи государствъ; таковы были монархіи восточныя. Въ Европѣ же едва остались ея нѣкоторые слѣды; здѣсь она превратилась въ монархію законную. Если у европейскихъ народовъ является иногда насильственное правленіе, то это не господство, а тиранія. Подобно другимъ современникамъ, Боденъ противополагаетъ законнаго монарха тирану; однако, говоритъ онъ, надобно дѣлать это различіе весьма осторожно, ибо часто князья принуждены совершать такія дѣла, которыя съ виду кажутся тираническими. Въ особенности, не слѣдуетъ строгость смѣшивать съ тиранією: строгій или даже жестокій монархъ часто лучше добраго и мягкаго, ибо строгость бываетъ нужна для возстановленія спокойствія въ государствѣ и особенно для обузданія сильныхъ людей; доброта же ведетъ къ тому, что злые оставляются безъ наказанія, а придворные выпрашиваютъ себѣ всякія блага, что̀ окончательно ложится тяжелымъ бременемъ на народъ. Отсюда пословица: изъ злаго человѣка дѣлается добрый царь.

Подобно другимъ современнымъ публицистамъ, Боденъ задаетъ себѣ также вопросъ: позволительно ли убивать тирана? Относительно того, кто похищаетъ власть насильно, не можетъ быть сомнѣнія; ибо подданный, посягающій на верховную власть, есть преступникъ, а потому онъ

можетъ и долженъ быть наказанъ. Если нельзя сдѣлать это судомъ, то остается прибѣгнуть къ оружію. Даже послѣдующее утвержденіе власти приговоромъ народа не избавляетъ тирана отъ мести, ибо подобныя подачи голосовъ ничто иное, какъ комедіи, которыя разыгрываются подъ вліяніемъ страха. Все затрудненіе заключается въ вопросѣ: позволительно ли убивать законнаго князя, злоупотребляющаго своею властью? Это Боденъ рѣшительно отвергаетъ: если князю дѣйствительно принадлежитъ верховная власть, говоритъ онъ, то не только отдѣльные граждане, но и всѣ въ совокупности не имѣютъ надъ нимъ права суда; а если надъ нимъ нѣтъ суда, то еще менѣе позволительно прибѣгать къ самоуправству. Если преступно употреблять насиліе противъ отца, то еще менѣе дозволено подданному поднимать руку на правителя государства, который священнѣе и неприкосновеннѣе самаго отца. Подданный не обязанъ повиноваться князю въ томъ, что противорѣчитъ закону Божьему или естественному, но онъ долженъ бѣжать, скрываться и терпѣть смерть, скорѣе нежели посягать на его жизнь или честь. Если бы подобное самоуправство было дозволено, то жизнь всякаго князя была бы въ опасности; нѣтъ ни одного, который бы не могъ быть сочтенъ за тирана. Боденъ считаетъ даже неумѣстнымъ опровергать тѣхъ, которые осмѣливаются писать, что подданные имѣютъ право возставать на князя и налагать на него руки. Противъ нихъ слѣдуетъ употреблять только мечъ закона.

Аристократія также можетъ быть раздѣлена на законную, господскую и олигархическую. Но здѣсь гораздо труднѣе отличить хорошее правленіе отъ дурнаго, ибо аристократій, составленныхъ единственно изъ лучшихъ людей, никогда не было и быть не можетъ; всегда есть значительная примѣсь дурныхъ. Боденъ разсматриваетъ формы аристократіи, которыя были установлены у разныхъ народовъ. Выше всѣхъ онъ ставитъ аристократію, восполняющую себя посредствомъ выбора изъ всѣхъ гражданъ, какъ дѣлалось въ нѣкоторыхъ швейцарскихъ кантонахъ. Здѣсь народъ не исключается совершенно изъ правленія, и выборъ можетъ пасть на лучшихъ людей.

Наконецъ, Боденъ описываетъ устройство народнаго правленія, гдѣ власть принадлежитъ большинству, при чемъ голоса могутъ отбираться поголовно, по родамъ, по классамъ или по общинамъ и приходамъ.

Послѣ этого, онъ переходитъ къ устройству подчиненныхъ властей. Здѣсь прежде всего представляется сенатъ, то есть, собраніе совѣтниковъ,

которые подаютъ верховной власти свои мнѣнія о государственныхъ дѣлахъ. Мудрый совѣтъ—лучшее учрежденіе въ государствѣ. Опираясь на историческія данныя, Боденъ подробно излагаетъ различные способы устройства сената, а также и болѣе тѣснаго совѣта, необходимаго для особенно важныхъ дѣлъ. Потомъ онъ переходитъ къ исполнительнымъ властямъ. Сюда относятся чрезвычайные коммиссары, обыкновенныя должностныя лица и начальники, облеченные правомъ повелѣвать. Наконецъ, онъ говоритъ о сословіяхъ и корпораціяхъ. Польза ихъ, по его мнѣнію, состоитъ въ томъ, что они связываютъ людей, а безъ дружбы государство не можетъ держаться; надобно только, чтобы эти частные союзы не усиливались на счетъ цѣлаго. Здѣсь представляется и вопросъ о собраніи чиновъ. Боденъ рѣшительно высказывается въ пользу этого учрежденія, хотя онъ отрицаетъ у представителей право ограничивать верховную власть. Посредствомъ такого собранія, говоритъ онъ, яснѣе открывается, что̀ полезно, какъ для всего государства, такъ и для отдѣльныхъ его частей; здѣсь громко раздаются жалобы подданныхъ, которыя иначе не доходятъ до престола; здѣсь раскрываются злоупотребленія, о которыхъ иначе князь ничего не знаетъ; наконецъ, подданные считаютъ за особенное счастіе сближаться съ своимъ монархомъ, который предсѣдательствуетъ въ собраніи чиновъ. Боденъ указываетъ и на ту пользу, которую могутъ принести управленію провинціальные чины: этимъ устраняются безчисленныя злоупотребленія должностныхъ лицъ, сберегаются расходы, и все дѣлается лучше. Онъ ссылается на провинціальные чины Лангедока, примѣръ, который постоянно приводился приверженцами представительныхъ собраній, между прочимъ, въ новѣйшее время, Токвилемъ.

Затѣмъ Боденъ переходитъ къ вопросу о возникновеніи, возрастаніи и паденіи государствъ, и о средствахъ ихъ поддерживать. Онъ очевидно слѣдуетъ тому плану, котораго Аристотель держался въ своей Политикѣ. Самое содержаніе этой книги въ значительной степени заимствовано у греческаго мыслителя, хотя Боденъ пополняетъ его указанія опытомъ новыхъ временъ и выводитъ нѣкоторые свои законы. Онъ различаетъ въ государствахъ періоды зарожденія, процвѣтанія и упадка. Послѣдній, по его мнѣнію, неизбѣженъ, вслѣдствіе бренности человѣческихъ дѣлъ. Первоначально, государства возникли отъ насилія и завоеванія; вездѣ водворилась монархія господская. Но злоупотребленія власти повели къ возстаніямъ подданныхъ; тогда монархіи замѣнились аристократіями. Такъ произошли древнія республики. Однако, съ теченіемъ времени, народы

увидѣли, что монархія безопаснѣе, полезнѣе и прочнѣе нежели аристократія и демократія. Поэтому почти вездѣ установились наслѣдственныя монархіи, но уже законныя, а не господскія. Таковъ общій ходъ учрежденій. Что касается до частныхъ перемѣнъ, то Боденъ различаетъ шесть полныхъ превращеній, когда одинъ образъ правленія переходитъ въ другой, и затѣмъ въ каждомъ образѣ правленія шесть перемѣнъ несовершенныхъ, когда одно видоизмѣненіе переходитъ въ другое, напримѣръ, законная монархія въ тираническую. Опираясь на исторію, и слѣдуя отчасти Аристотелю, Боденъ разбираетъ причины, которыя въ томъ или другомъ случаѣ ведутъ къ переворотамъ. Потомъ онъ задаетъ себѣ вопросъ: есть ли возможность предвидѣть перемѣны, происходящія въ государствахъ? Здѣсь Боденъ является вполнѣ сыномъ XVI-го вѣка, въ которомъ великое перемѣшивалось съ безобразнымъ и разумное съ нелѣпымъ. Вся эта глава посвящена астрологіи: изслѣдуются соединенія небесныхъ свѣтилъ, сила чиселъ, и выводятся различныя соображенія на счетъ возможности дѣлать изъ всего этого заключенія для политики. Боденъ мимоходомъ опровергаетъ даже систему Коперника, на томъ основаніи, что земля, какъ простое тѣло, не можетъ имѣть двухъ различныхъ движеній. И за этимъ собраніемъ нелѣпостей слѣдуетъ глава, написанная съ большимъ политическимъ смысломъ, о томъ, что перемѣны въ государствѣ не должны совершаться разомъ. Старина, говоритъ Боденъ, даетъ бо́льшую силу закону; новыя постановленія не пользуются такимъ уваженіемъ. Нѣтъ ничего опаснѣе, какъ вводить новое законодательство; всякая коренная перемѣна расшатываетъ основы существующаго зданія. Поэтому, если необходимость заставляетъ измѣнять законы или государственное устройство, то благоразуміе требуетъ, чтобы это совершалось мало по малу, а не внезапнымъ переворотомъ, который всегда производитъ глубокія потрясенія въ обществѣ. Мудрый правитель долженъ слѣдовать примѣру всемогущаго Бога, который въ природѣ все производитъ медленно и постепенно, установляя между крайностями незамѣтные переходы.

Изъ всѣхъ причинъ, ведущихъ къ переворотамъ, Боденъ главною считаетъ слишкомъ неравномѣрное распредѣленіе богатства. Въ древности, вслѣдствіе существованія рабства, эта причина дѣйствовала впрочемъ съ гораздо большею силою, нежели въ новое время. Съ другой стороны, мы видѣли уже, что Боденъ не признаетъ и общенія имуществъ, которое нѣкоторые считали лучшимъ средствомъ для уравненія гражданъ.

Точно также онъ возстаетъ и на сокращеніе долговъ, къ которому прибѣгали иногда древнія законодательства. Для устраненія вредныхъ послѣдствій неравенства, онъ совѣтуетъ только принимать мѣры противъ излишняго накопленія богатства въ однѣхъ рукахъ: таковыми могутъ быть законы противъ роста, ограниченіе пріобрѣтенія земель церковью, законы о наслѣдствѣ и т. п.

По поводу политическихъ переворотовъ, Боденъ говоритъ о партіяхъ и возмущеніяхъ. Для сохраненія спокойствія въ государствѣ, онъ требуетъ, чтобы правитель стоялъ выше партій и старался подчинять ихъ своей верховной волѣ. Это можетъ сдѣлать только князь, ибо въ другихъ образахъ правленія, въ аристократіи и въ демократіи, правители сами раздѣляются на партіи, вслѣдствіе чего онѣ здѣсь гораздо опаснѣе. Боденъ касается и религіозныхъ сектъ, которыя нерѣдко производятъ междоусобія. Вопросъ о свободѣ совѣсти обсуждается имъ съ чисто политической точки зрѣнія. Вообще, онъ считаетъ необходимымъ запрещать всякія пренія о религіи, ибо споры колеблютъ истину въ умахъ и производятъ раздоры, а религія составляетъ первое основаніе государства. Но если въ странѣ существуютъ различныя секты, то правительство не должно употреблять противъ нихъ насилія. Такой способъ дѣйствія ведетъ только къ большему упорству угнетенныхъ и возбуждаетъ подданныхъ противъ князя. Боденъ приводитъ при этомъ слова Θеодорика: «мы не можемъ предписывать религіи, ибо никто не можетъ быть принужденъ вѣрить противъ воли». Люди, которымъ правительство отказываетъ въ свободѣ вѣроисповѣданія, нерѣдко обращаются въ атеизмъ, а это худшее изъ всѣхъ золъ. Вообще, замѣчаетъ Боденъ, для государства выгодно, чтобы въ немъ было нѣсколько исповѣданій, ибо, если ихъ только два, то они легко вступаютъ другъ съ другомъ въ борьбу.

Такимъ образомъ, въ то время какъ враждующія между собою религіозныя партіи настаивали на угнетеніи, государственные люди впервые выступаютъ съ требованіемъ свободы совѣсти. Съ ихъ точки зрѣнія, общественная власть, имѣя въ виду интересы всѣхъ, должна стать выше различія вѣроисповѣданій и держать между ними вѣсы. Эта политика осуществилась во Франціи въ Нантскомъ Эдиктѣ.

Обсуждая всѣ совершающіяся въ государствахъ перемѣны, Боденъ высказываетъ мысль, что политическія учрежденія должны сообразоваться съ различіемъ народовъ, съ разнообразіемъ природы, нравовъ и общественнаго быта людей. Онъ также, какъ Аристотель, развиваетъ теорію

климатовъ, подкрѣпляя свои положенія доказательствами, обличающими весьма низкое состояніе естествознанія. По примѣру Аристотеля, Боденъ приписываетъ сѣвернымъ жителямъ храбрость, а южнымъ тонкость ума; середину между тѣми и другими занимаютъ обитатели умѣренной полосы, которые соединяютъ въ себѣ качества обѣихъ крайностей и составляютъ между ними переходъ. Поэтому съ Сѣвера приходятъ большія дружины, на Югѣ развиваются теоретическія науки, въ умѣренныхъ же климатахъ процвѣтаютъ юриспруденція, политика, ораторское искусство; на Сѣверѣ, правительство держится силою, въ средней полосѣ справедливостью, на Югѣ религіею. Такое же различіе существуетъ между восточными народами и западными: первые ближе подходятъ къ южнымъ, вторые къ сѣвернымъ. Наконецъ, къ тому же сводится противоположность свойствъ между жителями горъ и равнинъ. Далѣе, плодородіе и безплодіе почвы также производятъ различіе въ нравахъ людей: обитатели безплодныхъ земель ведутъ по необходимости умѣренную жизнь и принуждены прибѣгать къ искусству, чтобы доставить себѣ нѣкоторыя удобства, тогда какъ въ плодородныхъ странахъ не существуетъ подобныхъ побужденій. Всѣ эти разнообразныя обстоятельства отражаются и на государственномъ устройствѣ. Храбрые жители Сѣвера, также какъ и горцы, не выносятъ инаго правленія, кромѣ народнаго, и если они допускаютъ монархію, то не иначе, какъ выборную; напротивъ, изнѣженные обитатели Юга и равнинъ легко подчиняются власти единаго правителя. Впрочемъ, замѣчаетъ Боденъ, всѣ эти условія не влекутъ за собою необходимости: пища, нравы и законы могутъ совершенно измѣнить характеръ народа, такъ что онъ въ позднѣйшую эпоху вовсе не похожъ на то, чѣмъ онъ былъ въ началѣ.

Боденъ разсуждаетъ затѣмъ о наградахъ и наказаніяхъ, о военномъ дѣлѣ, о союзахъ, о финансахъ. Наконецъ, онъ переходитъ къ самому существенному вопросу въ государствѣ, къ преимуществу того или другаго образа правленія. Онъ сравниваетъ между собою демократію, аристократію и монархію, выставляя выгоды и недостатки каждой изъ нихъ.

Что касается до демократіи, то въ ея пользу можно привести многое. Она во всемъ имѣетъ въ виду равенство и правду, а эти начала наиболѣе сообразны съ законами природы, которая всѣхъ людей сдѣлала равными, не давши никому болѣе почестей и богатства, нежели другимъ. Отсутствіе привилегій устраняетъ и поводы къ раздорамъ; граждане соединяются тѣснѣйшею дружбою, ибо дружба можетъ существовать толь-

ко между равными. Въ демократіи болѣе всего сохраняется и прирожденная человѣку свобода, такъ что, повидимому, это тотъ порядокъ вещей, въ которомъ скорѣе всего достижимо для человѣка счастіе, указанное ему природою. Кромѣ того, здѣсь безпрепятственно выдвигаются люди съ высокими дарованіями, какъ на политическомъ, такъ и на другихъ поприщахъ; зависть властителей не мѣшаетъ никому предпринимать великія дѣла. Наконецъ, демократія одна заслуживаетъ названіе республики, то есть, общественнаго дѣла, ибо все въ ней дѣйствительно принадлежитъ всѣмъ, и общее благо не становится частнымъ достояніемъ немногихъ. Если наиболѣе желанно то устройство, въ которомъ правители повинуются законамъ, а подданные правителямъ, то его скорѣе всего можно найти въ народномъ правленіи, гдѣ законъ владычествуетъ надъ всѣми.

Таковы доводы въ пользу демократіи. Однако Боденъ не находитъ ихъ убѣдительными, ибо за этими преимуществами скрываются недостатки, которые совершенно измѣняютъ характеръ картины. Равенство, котораго ищутъ демократы, невозможно относительно имущества, и несогласно съ природою вещей въ приложеніи къ почестямъ и къ правамъ, ибо природа не создала всѣхъ людей равными, а однихъ сдѣлала умными, другихъ глупыми, однихъ назначила для управленія, другихъ для подчиненія. Еще менѣе возможно сохраненіе естественной свободы, ибо во всякомъ обществѣ человѣкъ повинуется законамъ и правителямъ, и нѣтъ государственнаго устройства, въ которомъ было бы болѣе законовъ и властей, нежели въ демократіи. Что касается до общаго дѣла, то оно хуже всего управляется, когда находится въ рукахъ толпы. Можетъ ли народъ, звѣрь многоглавый и лишенный разсудка, постановить что нибудь хорошее? Обращаться къ нему значитъ спрашивать совѣта у безумныхъ. Лучшіе люди всегда составляютъ меньшинство, а въ народномъ правленіи это меньшинство предается на жертву массѣ. Народъ обыкновенно выбираетъ худшихъ людей, которые ближе къ нему по нравамъ и понятіямъ; лучшіе же изгоняются и искореняются всѣми средствами. О справедливости народъ не заботится; онъ преслѣдуетъ богатыхъ, благородныхъ и разумныхъ людей, стараясь обратить ихъ достояніе въ свою пользу. Поэтому демократія становится убѣжищемъ всѣхъ буйныхъ головъ и крамольниковъ, которые поджигаютъ чернь противъ высшихъ классовъ. Преступники остаются здѣсь безъ наказанія, ибо они сами участники верховной власти. Каждый считаетъ себѣ все позволеннымъ; отсюда безграничное своеволіе и безпрерывныя смуты и междоусобія. Демократія тогда только

способна держаться, когда она управляется мудрыми кормчими, какъ Римъ управлялся Сенатомъ и Аѳины Периклomъ. Но здѣсь всегда есть опасность, что власть перейдетъ въ другія руки. Противъ всего этого, говоритъ Боденъ, можно сослаться на примѣръ Швейцарскихъ кантоновъ, которые сохраняютъ народное правленіе и умѣютъ отстаивать себя противъ внѣшнихъ враговъ. Но 1) здѣсь демократія приходится къ нраву горныхъ племенъ; 2) буйныя головы уходятъ въ другія земли служить чужимъ правительствамъ; 3) окруженные могучими монархами, Швейцарцы по неволѣ должны держаться другъ за друга и обуздывать свои страсти; наконецъ, 4) здѣсь народное правленіе установилось истребленіемъ или изгнаніемъ дворянства. При всемъ томъ, самыя благоустроенныя и значительныя Швейцарскія республики—аристократическія.

Аристократія имѣетъ также своихъ защитниковъ. Въ пользу ея можно сказать, 1) что наилучшее во всемъ середина, а она занимаетъ середину между владычествомъ одного и правленіемъ всѣхъ. 2) Власть должна быть вручена достойнѣйшимъ, а достоинство измѣряется добродѣтелью, знатностью или богатствомъ, все признаки, на которыхъ зиждется аристократическое правленіе; богатые въ особенности имѣютъ болѣе интереса въ общемъ дѣлѣ, нежели низшіе классы, а потому они должны управлять. Наконецъ, 3) и монархія и демократія нуждаются въ сенатѣ, для рѣшенія важнѣйшихъ дѣлъ, сенатъ же—учрежденіе аристократическое. Боденъ опровергаетъ всѣ эти доводы. Числительная середина, говоритъ онъ, далеко не всегда наилучшее, чего можно искать; нужны другія качества. Достоинство, безъ сомнѣнія, должно приниматься въ расчетъ; но этотъ доводъ можетъ обратиться въ пользу монархіи, ибо вельможи далеко не всегда бываютъ одинакаго достоинства, и если одинъ достойнѣе другихъ, то ему слѣдуетъ вручить власть. Что касается до сената, то онъ вездѣ имѣетъ значеніе единственно для совѣщанія; верховная власть ему не принадлежитъ. Между тѣмъ, аристократія имѣетъ несомнѣнные недостатки: во всякой коллегіи большинство составляетъ худшую часть, ибо мудрость и добродѣтель всегда находятся въ небольшомъ количествѣ между людьми. Кромѣ того, въ многочисленномъ сословіи всегда есть поводы къ раздорамъ; въ немъ мало рѣшимости въ дѣйствіяхъ, вслѣдствіе чего, въ хорошо устроенныхъ аристократическихъ государствахъ, управленіе сосредоточивается въ рукахъ немногихъ, и принимаются строгія мѣры для устраненія распрей между вельможами. Наконецъ, аристократіи трудно держаться противъ народа, который всегда

ненавидитъ знатныхъ людей. Послѣдніе, поэтому, живутъ въ постоянномъ страхѣ. Если Венеція существуетъ такъ долго съ аристократическимъ правленіемъ, то она обязана этимъ главнымъ образомъ своему безопасному положенію, которое избавляетъ ее отъ внѣшнихъ нападеній и отъ внутреннихъ возстаній; въ большомъ же государствѣ аристократія не мыслима.

Изъ всѣхъ образовъ правленія, говоритъ Боденъ, лучшіе умы всегда отдавали предпочтеніе монархіи. Она несомнѣнно имѣетъ свои неудобства: перемѣна правителя влечетъ за собою перемѣны въ законахъ, въ цѣляхъ и въ людяхъ; споры за престолъ порождаютъ междоусобія; малолѣтство монарха отдаетъ его, вмѣстѣ съ государствомъ, въ руки опекуна, который нерѣдко ищетъ только собственныхъ выгодъ; наконецъ, неопытность и дурныя наклонности князя ведутъ къ угнетенію народа и къ гибели государства. Но всѣ эти неудобства въ гораздо большей степени находятся въ аристократіи и въ народномъ правленіи. Тамъ еще чаще мѣняются правители и законы; тамъ еще болѣе состязанія за власть, а потому болѣе поводовъ къ раздорамъ и междоусобіямъ; тамъ вмѣсто одного тирана являются многіе. Въ другихъ образахъ правленія всегда владычествуетъ бо́льшая, и потому худшая часть, тогда какъ монархъ можетъ принять мнѣніе меньшинства. Главное же, только въ монархіи существуетъ настоящая верховная власть, ибо здѣсь она принадлежитъ одному, а не многимъ, которые, не имѣя надъ собою высшаго судьи, должны рѣшать свои споры оружіемъ. Во всякомъ государствѣ чувствуется потребность единаго правителя: если для совѣщанія полезнѣе многіе умы, то для рѣшенія нуженъ одинъ. Власть раздѣленная всегда слабѣетъ; и для войны и для внутренняго управленія необходимо сосредоточеніе ея въ рукахъ одного лица. Подобная власть одна можетъ внушить къ себѣ должное уваженіе и охранять въ государствѣ законность и миръ. Самыя республики сознаютъ это, вслѣдствіе чего Римляне прибѣгали къ диктатурѣ. Поэтому монархія — самая прочная изъ всѣхъ государственныхъ формъ. Монархіи существуютъ тысячелѣтія, и никто этому не удивляется, потому что это сообразно съ законами природы; но всѣ съ изумленіемъ указываютъ на республики, которыя держатся триста, четыреста лѣтъ, потому что это противорѣчитъ общему ходу и порядку вещей. Монархія, какъ здоровое тѣло; поддерживается легко; народное же правленіе и аристократія нуждаются въ искусственныхъ средствахъ. Особенно въ большихъ государствахъ необходима монархія. Другіе об-

разы правленія могутъ существовать только въ малыхъ; съ расширеніемъ владѣній они падаютъ.

Недостаточно однако сказать, что чистая, неограниченная монархія несравненно лучше и аристократіи и демократіи; надобно прибавить: монархія наслѣдственная, переходящая по праву первородства. Доказать превосходство послѣдней, говоритъ Боденъ, необходимо для опроверженія тѣхъ, которые хотятъ извратить благоустроенныя монархіи и возбудить смуты въ государствѣ, прикрываясь личиною добродѣтели, благочестія и правды. Они осмѣливаются утверждать противъ своего законнаго князя, что выборная монархія лучше наслѣдственной. И всякій, кто слушаетъ ихъ доводы, можетъ быть введенъ ими въ заблужденіе, ибо съ одной стороны, они выставляютъ наслѣдственнаго тирана и злодѣя, съ другой, выборнаго монарха, мудраго и добродѣтельнаго, пекущагося единственно о благѣ подданныхъ. Всякій ненавидитъ злодѣйства и любитъ добродѣтель. Поэтому даже ученые люди, какъ Аристотель, ставили выборную монархію выше наслѣдственной. Но если мы посмотримъ на оборотную сторону той и другой, то мы должны будемъ отдать преимущество послѣдней. Прежде всего, смерть выборнаго государя погружаетъ государство въ анархію. Въ эту пору, каждый считаетъ себѣ все позволеннымъ, и совершаются величайшія злодѣянія. Если даже установляется временный правитель, то во первыхъ, это дѣлается не безъ затрудненія, а во вторыхъ, онъ можетъ злоупотреблять своею властью, пользуясь минутнымъ величіемъ для собственныхъ выгодъ. Далѣе, выборный монархъ не заботится объ общемъ достояніи, зная, что онъ не передастъ его своему потомству; напротивъ, онъ расточаетъ общественное имущество, стараясь обогатить дѣтей и родственниковъ, какъ показываютъ многочисленные примѣры. Затѣмъ, и это главное, выборъ монарха всегда возбуждаетъ самое сильное состязаніе между искателями престола; отсюда безчисленныя козни, раздоры и междоусобія. Въ этомъ случаѣ, всего лучше выбрать иностраннаго князя; но онъ никогда не можетъ быть привязанъ къ государству и покидаетъ его, какъ скоро ему представляется лучшая перспектива. Наконецъ, выборъ не всегда падаетъ на достойныхъ; напротивъ, здѣсь скорѣе всего успѣваетъ самый дерзкій и самый неразборчивый на средства. Исторія показываетъ, что нерѣдко выбирались величайшіе изверги. Боденъ опровергаетъ и мнѣніе тѣхъ, которые утверждали, что во Франціи монархія была избирательная; онъ доказываетъ, что она всегда была наслѣдственная. Наслѣдство

же, говоритъ онъ, должно непремѣно переходить законнымъ путемъ, по праву первородства. Это единственный порядокъ, сообразный съ законами природы и способный устранить козни и смуты. Всякій разъ какъ отъ него отступали, это вело къ междоусобіямъ. Иной способъ назначенія можетъ имѣть свои выгоды, но онѣ ничтожны въ сравненіи съ пользою, которую приноситъ твердый порядокъ престолонаслѣдованія. Боденъ не допускаетъ однако наслѣдованія женщинъ, какъ противнаго естественнымъ законамъ: если женщины исключаются изъ политическихъ правъ и не занимаютъ должностей, то тѣмъ менѣе можно вручить имъ верховную власть. Что касается до раздѣленія государства между нѣсколькими наслѣдниками, какъ это иногда дѣлалось, то оно совершенно противорѣчитъ единству верховной власти.

Наконецъ, Боденъ приводитъ образы правленія въ соотношеніе съ тѣми началами правды, которыя должны господствовать въ государствѣ. Слѣдуя древнимъ, онъ раздѣляетъ правду на уравнивающую и распредѣляющую, но прибавляетъ къ этому третій видъ: правду гармоническую, состоящую изъ сочетанія двухъ первыхъ. Правда уравнивающая отправляется отъ начала равенства и дѣйствуетъ по ариѳметической пропорціи; она господствуетъ въ демократіи. Правда распредѣляющая исходитъ отъ начала способности и дѣйствуетъ по геометрической пропорціи; она составляетъ принадлежность аристократіи. Но оба эти образа правленія недостаточны: въ одномъ совершенно устраняется народъ, въ другомъ лучшіе люди не получаютъ должной чести. Отсюда ясно, что наилучшее устройство должно быть основано на сочетаніи обоихъ началъ. Это и совершается правдою гармоническою, которая соединяетъ геометрическую пропорцію съ ариѳметическою, свободу и равенство съ признаніемъ высшей способности, однимъ словомъ, аристократію съ демократіею. Таково именно истинное значеніе законной монархіи. Монархъ одинъ въ состояніи сочетать оба элемента, ибо онъ господствуетъ надъ обоими. Верховная власть принадлежитъ ему нераздѣльно; но въ управленіи онъ даетъ мѣсто и аристократическому элементу и демократическому, и свободѣ и высшему достоинству. Этимъ способомъ великіе связываются съ малыми, богатые съ бѣдными, знатные съ простолюдинами; этимъ установляются миръ и общая гармонія всѣхъ частей. Надъ всѣмъ возвышается монархъ, какъ представитель государственнаго единства; подъ нимъ же находятся три сословія, духовенство, дворянство и третье, каждое на своемъ мѣстѣ, умѣряя, но не ограничивая верховную власть,

Такое политическое устройство наиболѣе приближается къ устройству вселенной, гдѣ правитъ единый Богъ, вѣчный, нераздѣльный, всемогущій, возвышающійся надъ всѣмъ и соединяющій всѣ разнообразные элементы мірозданія въ одно гармоническое цѣлое.

Таково заключеніе, къ которому пришли лучшіе люди XVI-го вѣка. Имъ неотразимо представлялась потребность единой, нераздѣльной, неограниченной власти, возвышенной надъ общественными стихіями, и подчиняющей ихъ высшему государственному единству. Боденъ, какъ и древніе мыслители, чувствовалъ необходимость гармоническаго сочетанія противоположныхъ общественныхъ силъ, но онъ видѣлъ возможность разрѣшить эту задачу только подчиненіемъ ихъ единой верховной волѣ. Начало власти, которое имѣло для него первенствующее значеніе, сдѣлалось исходною точкою для всей новой исторіи. Неограниченные монархи положили основаніе новому порядку вещей въ Европѣ. Политическая мысль новаго времени, какъ увидимъ далѣе, отправляется также отъ начала власти; но затѣмъ, совершая свое круговращеніе, она переходитъ одинъ за другимъ черезъ всѣ элементы государства. Въ XIX-мъ вѣкѣ, политическіе мыслители снова пришли къ потребности гармоническаго сочетанія различныхъ началъ; но, вмѣстѣ съ Платономъ и Аристотелемъ, они полагаютъ гармонію не въ господствѣ единой воли, а въ призваніи разнообразныхъ общественныхъ силъ къ участію въ верховной власти. Боденъ отвергалъ смѣшанные образы правленія и допускалъ только умѣреніе монархическаго начала другими въ подчиненной области; новѣйшіе публицисты выставляютъ идеаломъ не умѣренную, а конституціонную монархію.

Книга Бодена является такимъ образомъ полнымъ выраженіемъ духа и потребностей его времени. Изданная въ послѣдней четверти XVI-го столѣтія, она достойно завершаетъ развитіе политической науки, котораго зачинателемъ былъ Макіавелли. Оба эти великіе публицисты даютъ XVI-му вѣку почетное мѣсто въ исторіи политической литературы. Оба стоятъ на чисто свѣтской почвѣ. Они свидѣтельствуютъ вмѣстѣ съ тѣмъ о томъ запасѣ силъ, съ которымъ человѣчество, отрѣшившись отъ теократическихъ стремленій среднихъ вѣковъ, пускалось въ новую дорогу.

КОНЕЦЪ ПЕРВОЙ ЧАСТИ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Введеніе 1

Древность 17

Первый періодъ: Древнѣйшіе греческіе философы 19

Второй періодъ: 1) Софисты 27

2) Сократъ и его школа 31

Третій періодъ: 1) Платонъ 42

2) Аристотель 55

3) Стоики и Епикурейцы 73

4) Полибій 82

5) Цицеронъ 85

Средніе вѣка 93

Первый періодъ: Патристика 95

1) Златоустъ и Амвросій 98

2) Августинъ 110

3) Раздѣленіе церквей 120

Второй періодъ: Борьба свѣтской власти съ духовною.

1) Теорія двухъ мечей 135

2) Теорія нравственнаго закона 158

3) Ѳома Аквинскій и его школа 165

4) Петръ Дюбуа и Іоаннъ Парижскій 208

5) Данте 224

6) Марсилій Падуанскій 230

7) Оккамъ 242

8) Сонъ въ Саду 265

9) Іоаннъ Жерсонъ 270

10) Пій II-й и Григорій Геймбургскій 280

Стр.

Третій періодъ: Возрожденіе и Реформація 292
1) Томасъ Моръ и Макіавелли 294
2) Реформаторы и Католики. 315
А. Лютеране. 327
Б. Кальвинисты 358
В. Іезуиты. 377
Г. Кампанелла. 414
3) Боденъ 424

Инвент. №
19… г.